梵蒂岡圖書館藏
明清中西文化交流史
文獻叢刊

（第一輯）

35

張西平　［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援　［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）
主編

大象出版社

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）

35

張西平［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編

大象出版社

目錄

不得已辯……〔比〕南懷仁述　一
獅子說……〔意〕利類思述　一四七
西學凡……〔意〕艾儒略答述　一七七
名理探（一）……〔葡〕傅汎際譯義，〔明〕李之藻達辭　二四七
五公稱五卷（卷一至卷三）……二五一

不得已辯

〔比〕南懷仁述

提要

《不得已辯》，比利時南懷仁述。清康熙間刻本。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 227.8。

本書為天主教辯教類著作。其撰述時間，據卷前南氏《自序》言『至康熙九年』云云，可知當在清康熙九年（1670）後。費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》謂其刻於清康熙八年（1669），方豪先生《影印兩種不得已辨序》又據利類思同名著作有曆法『辯詳他卷』之語，以為即指南氏此書，似謂本書與成書於康熙四年（1665）的利氏之書同時，皆不甚確。其書主要是針對楊光先《摘謬十論》等攻擊西洋曆法的著作，進行『條分縷析』式的細緻辯駁。全書二十四章，自首章《總略》以下四章，主要指出西洋曆法在清初曾奉旨遵用，故楊光先等攻擊西洋曆法，即有欺君蔑旨之罪。第五章《辯光先第一摘以為新法不用諸科較正之謬》以下十章，依次對楊光先《摘謬十論》中所指西洋曆法十謬進行反駁。第十五章《辨晝夜一百刻之分》以下，則雜辯晝夜時刻、置閏、交食、地體方圓、新舊曆疏密等問題，並指楊光先等名遵舊曆，實用新法，與借修曆以掩舊曆之差等『欺世飾罪』諸端。與利類思之同名著作相比，本書的特點在於『其中皆係為西洋新法曆書作辯護，不若利類思書以保衛教會為主』（方豪《影印兩種不得已辨序》），故費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》

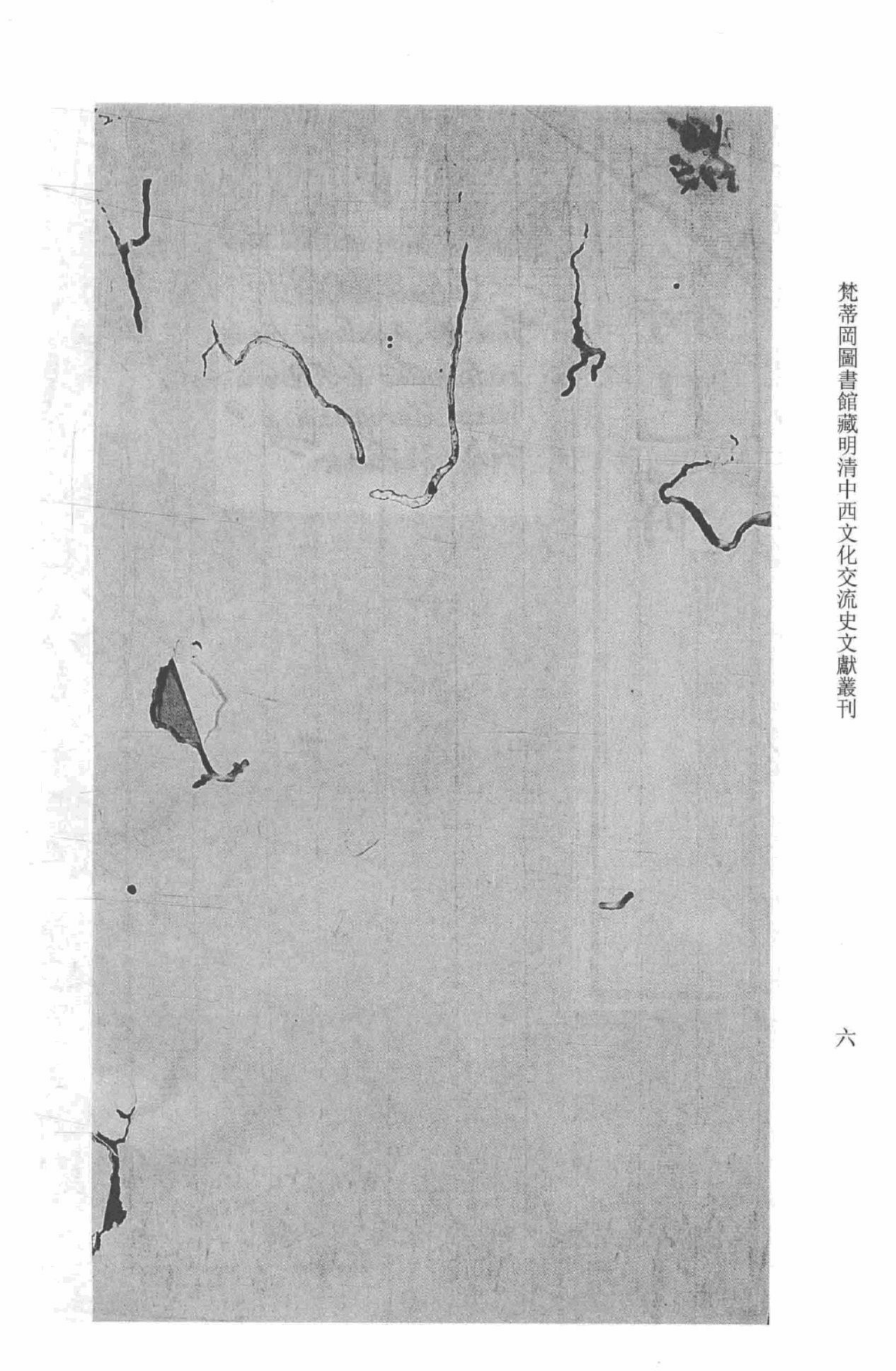
等西文書目亦多題為『曆法不得已辯』。

本書開本 26.3 釐米 ×16 釐米，版框高 19 釐米，寬 13.8 釐米。半頁九行，行二十字。白口，四周單邊，單魚尾。卷前有南懷仁《自序》及《不得已辨目錄》。由於其為柏應理於康熙二十四年（1685）帶往梵蒂岡的漢文典籍之一，故必刻於康熙間。本書流傳較少，《天主教東傳文獻》即據梵蒂岡此本影印。此外陳倫緒《羅馬耶穌會檔案處藏漢和圖書文獻目錄提要》著錄一部，與此本大致相同。古郎《中韓日文目錄》載法國國家圖書館藏三部，其中一部著錄為二卷，僅存上卷。今經目驗，實為《不得已辯》與楊光先《不得已辯》卷下合裝一處之本，其中所收《不得已辯》亦與梵蒂岡藏本無明顯差異。由此可見，本書可能僅有此康熙間刻本傳世，可謂彌足珍貴。（謝輝）

不得已辯

8

Volum: XXXVII.
Tom: 8. Apologia contra calumnias in Astronomiam Europaam. p P. Ferd: Verbiest.



不得已辯

自序

懷仁遠西鄙儒靜修學道口不言人短長若事關國家億萬年之大典則不禁娓娓焉。諍而自之。蓋言乎其所不得不言也。仁自順治十六年。荷世祖章皇帝欽召進京。豢養繼曆康熙三年。楊光先以一紙誑詞。搆彌天大獄。方是時。若望瘖矣。懷仁入中土未久。語言不通。一詞莫措。幸蒙皇上洞鑒。待以不死。仁等得仍栖賜宅擁關靜息之餘。細繹光先所布十謬等書。其

所勦襲者皆前朝已敝之舊法其所詆毀者皆
世祖特用之新法仁不勝忿激因著此不得已辯以待
公評夫天文者
朝廷之實政儒者之實學非比一人一事可以掉三
寸之舌立地雌黃洒筆端之墨依稀形似者也
此其道在於測驗書曰日中星鳥宵中星虛又
曰在璿璣玉衡以齊七政皆言測驗也測驗之
法不一舉其膚淺而易見者言之如日月之交
蝕太陽之出入晦朔之盈虧五星之纏度舉世

之人有目共見測之而驗者法也測之而不驗者非法也盡人以合天者懷仁之言也强天以合人者光先之言也光先胸無確據强辯飾非不過借曆法以行恩怨無怪乎屢測而屢謬也大抵天文之學世代愈久其講求愈精古來剏製曆法者其聰明百倍於今人其艱難亦百倍於今日然一時之窺測未能盡備也閱數百年數千年代有其人周詳考究而其法愈精其學愈驗懷仁一腐儒爾幸而生千百世之後曆法

詳備之時。守而勿失。以上測天行。所以屢測而
屢合者。非仁之能也。實法之善也。且新法之行。
二十餘年矣。以
先皇帝之神聖。幾經詳愼。部測。監測。屢
遣內外大臣公同測驗。密合無差。奉有盡美盡善。永
遠遵行之
旨。
特賜
勅書云天生賢人以助朕造曆。又云。補千年之缺略

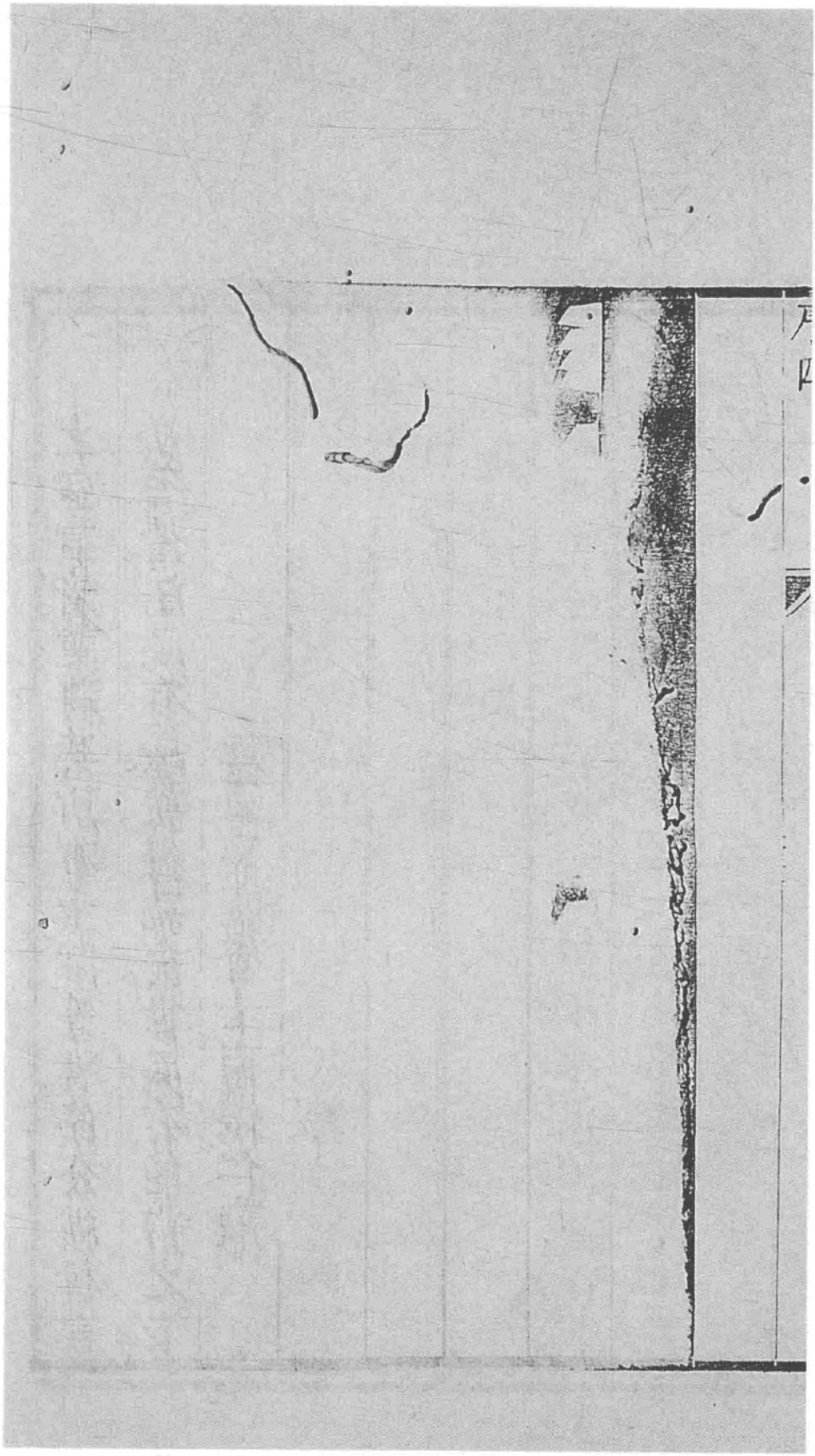
成一代之鴻書。煌煌天語。至今猶存。乃光先以舊法爲善。以新法爲謬。竊無稽之唾餘。逞明季上書之故態。鴟張簧鼓。不崇朝而監員八人。無辜駢首。傷心慘目。寧不獨愧於心乎。且光先之言。謂但知曆理。不知曆法。夫法出于理。理以法徵。此千古不易之定論。今光先止認通理。而不敢認通法者。其心蓋懼曆法有測驗可據。立時可辨。眞僞。曆理人多未諳。或可以强辨支吾。奸計若此。其自欺欺人以欺

序三

天欺上。豈不貽笑於天下哉。至康熙九年。
上命內大臣。內院部院大臣一測於靈臺。再測於午
門者兩閱月。疏稱懷仁所言。件件皆合。光先所
言。件件不合。又
命
親王。及廷臣會議。疏稱光先茫然無知。妄生事
端。誣害多人。奏請大辟。吁。今而後。
國家之大典已正。千古之是非得白。懷仁可以無
言矣。竊恐天下後世。見光先之書。猶有惑於紙

上空言者。謹將其所布十謬等書。條分縷析。言必有憑。法必有驗。孰得孰失。世必有能辯之者。

極西耶穌會士南懷仁識



不得已辨目錄

總畧

欽奉

上諭依西洋新法并辨中國奉西洋正朔

測驗爲諸辨之據

新法歷遵

聖旨爲無庸辨之原

辨光先一摘以爲新法不用諸科較正之謬

辨二摘以爲新法二至長短之謬

辨三摘以爲新法二至長短之謬
辨四摘以爲新法夏至月行遲之謬
辨五摘以爲新法移寅宮箕三度入丑宮之謬
辨六摘以爲新法更調觜參二宿之謬
湯若望辨吳明烜原刻附後
辨七摘以爲新法刪除紫氣之謬
湯若望辨吳明烜原刻附後
辨八摘以爲新法頓倒羅計之謬
湯若望辨吳明烜原刻附後

6

辨九摘以爲新法黃道算節氣之謬

辨十摘以爲新法止二百年之謬

辨晝夜一百刻之分

辨閏月之虛妄

合朔初虧先後之所以然

交食辨諸曆之疎密

光先欺世飾罪

光先計圖修曆以掩奸欺

地爲圓形實證

辨依赤道測驗
新舊二曆疎密
曆日自相矛盾數端

目錄終

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

不得已辯

極西耶穌會士南懷仁述

總畧

夫新法者。傳自西洋。諸國曆家。互相考訂。法綦備矣。歷數千年。經數百手。非憑一人一時之臆見。貿貿爲之者。明末曆法。歲久漸差。詳稽修改。亦非湯若望一人一歲之力。自萬曆利瑪竇暨熊三拔陽瑪諾艾儒畧高一志鄧玉函羅雅谷諸君。後先訂正。累繼而及湯若望。人閱有八歲

閱八十有三。茲數人者。皆精於象緯。善於變通。先以交食凌犯諸星行動。較定順天府子午正線。依大地之經緯度。以便測驗。以爲諸曜之定應。然後于西國治曆諸名家所訂曆書。採其精微。倣其推步。按中西年代。參究異同。彙輯成書。一百餘卷。恭進

內廷。業蒙宣付史館。又以測驗爲曆家首務。故奉旨修改以來。除西製大銅儀數具外。在曆局別造大儀幾座。同監局官生。晝測日夜測月星。遇五

星凌犯伏見日月交食公同部監赴觀象臺測驗務求密合累蒙欽遣大臣隨時審視又因交食差官四方測驗異同嗣後奉命造進黃赤大儀及星晷天球大日晷等或內廷親測或內靈臺諸臣公測如是者又數年至我

世祖揆符定鼎以憲天勤民爲首務留心曆法更復精詳欽遣內大臣公同測交食等果密合無差乃命以新法遵造頒行當此之時楊光先蚤已潛身京師倘智識果能恍惚

章皇帝萬分之一而駕諸鉅卿名喆之上即宜據實陳言以正訛謬何以含毒二十年乘章皇帝龍馭賓天與湯若望病瘖始張陷誣之網然則光先之心眞不可問眞爲章皇帝之罪人矣

辯依西洋新法五字并中國奉西洋正朔湯若望初進曆時曆面上原無依西洋新法字樣此五字者乃內院大學士奉上傳批在原本曆面上發與禮部頒行時若望尚未

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

受職承行者監正戈承科也光先云依西洋新法五字斷無加于
皇上之曆之理藐
大清而欺
皇上信斯言也則禮部歲歲頒曆已二十餘年豈內外諸大臣俱未見此五字皆相率而欺藐耶況
順治元年七月初十日奉
旨云應用諸曆一依新法推算其頒行式樣作速催
竣進呈禮部知道又

旨云遠臣湯若望所用西洋新法測驗日食時刻分秒方位一一精確密合天行盡善盡美見今定造時憲新曆須行天下宜悉依此法爲準云云

明以示天下一代之興必有一代之曆而大清之曆用西洋新法推步非前代之曆可比

勅書云明代雖改元授時爲大統之名而積分之術實仍其舊然則新法之可貴者不徒改曆之名正在改曆之法今我

皇清之曆不但改大統爲時憲之名特用西洋新法

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

10

改革舊法諸差。即自古聖君賢相。握機衡以齊七政之盛治弘庥。無逾斯時。則書此五字。以贊揚盛美。豈無意哉。正以見我

皇清鼎定。能使九萬里孤臣。亦竭效微勞。以隆茲鉅典何不可之有。謹按

御製碑文有云。天生斯人。以待朕創制曆法之用。即傳之天下。垂之永久。於以彰至治之美。俾薄海內外聞之。莫不梯航恐後。意至深遠也。今光先托稱古法。以欺誑

朝廷豈不知推算儀器等法。種種實仍大統之舊。獨時憲二字爲大淸曆之虛名。光先之欺君罔上孰有甚於此哉。又妄言中國奉西洋正朔。光先不知中曆與西曆大不相同。如中曆以立春相近之月朔爲正月。西曆則冬至後約十日爲正月。一不同也。中曆推算七政民曆等。從冬至起。而西曆則從春分起。二不同也。中曆以合朔定月

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

初日以月望上下弦分之西曆不用朔望上下弦而定月分惟以節氣日計定月日三不同也中曆每月計日或二十九日或三十日爲一月西曆每月計日或三十日或三十一日或二十八日爲一月四不同也中曆有閏月西曆無閏月每四年止閏一日五不同也中曆二十八宿等相連之星座與西曆相連之星座其多寡形像名目俱不同六不同也總之以中曆與西曆相較日月五星等度分不能一日相合豈可指

中曆爲西曆哉。光先茫然無知。惟圖聳動上聽。蠱惑人心。故妄爲此言。欲遂其奸欺耳

測驗爲諸辨之據

曆法之精微。雖日究心於書與法者。尚難盡晰其理。矧兼通乎。故欲辨光先之悖理。姑舍諸曆與義。與新法所著曆學。惟以測驗乃眼前共見者。可爲諸辨之據。光先自謂能知曆理。故著書立言。其中種種妄誕自尊。至反覆論新法之差深加詈罵。意不過煽搖未究心曆法者爾。豈知

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

難欺者天。難掩者人耶。譬。術兩醫於此。各執一見。不知醫者。似難分其高下。惟視其立方之有效爲優。新舊二法亦然。視合天爲效。當以測天爲據。蓋莫難於造曆。莫易於辯曆。天之高。星辰之遠。先期布算。使時刻分秒。毫髮不爽。非積久測驗。累經修改。其勢不能。今欲辯術業之巧拙。課立法之疏密。則以日月交食。五星凌犯伏見等類。豫令推算。臨時測驗。時刻分秒合即是不合即非。若指諸掌。安可欺乎。故光先所懼者測

驗也。當康熙四年朝審時。問測春分時刻。今對欲知新舊二法之孰是孰非。須兩法自定。或春分本日。或春分前後。不拘某日時刻。某表影應長短幾尺寸分。臨測孰合。一見便知。蓋太陽日日有一定之高度。表影亦有一定之長短。每節氣日時刻。年年如一。不容增減。此時光先不敢測驗。但混言新法錯了。請以候氣爲憑。今候氣已三年矣。不爲不久。宜有確驗以証是非。何無一字上達。無一語布聞。蓋光先測驗不敢。遁而

13

候氣。候氣又不驗。遁而自供原不知曆。是明知舊法之差恐他日難逃欺罔之辟。欲別尋一題目。以掩前羞。奚可得耶

新法歷遵

聖旨爲無庸辯之原

楊光先孽鏡中云。大統曆之黃道。自郭守敬至今三百餘年未修。而差已五度。雖善算者。不過以平線求之。分秒終有所未盡正。間有時刻分秒之差。又曰大統黃道。自郭守敬至今未修。十

二宮之濶狹盡皆不同。所當亟宜修改者也。此非光先之言耶。旣明知其有差。何以敢廢

世祖皇帝屢驗合天之新法。將歷奉

綸音。等之弁髦耶。順治元年八月初一日日食。內院大學士批中堂公同用儀器測驗。大統曆差有一半。田田曆差有一個時辰。惟西洋新法。分秒時刻。纖忽不差。以明朝二十年未及行之新法。大清朝以數日間行之。一試驗而合若符節。可謂奇矣。着用心精造新曆。以爲萬年之法傳。初七日。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

奉

旨西洋新法。測驗日食時刻分秒方位。一一精確。密合天行。盡善盡美。見今定造時憲新曆。頒行天下。宜悉依此法爲準。以欽崇天道。敬授人時。該監舊法。歲久日差。非由各官推算之誤。以後都着精習新法。不得怠玩。禮部知道。順治二年正月十五日月食。奉

旨這所奏月食分秒時刻方位。公同測驗。一一脗合。知道了。禮部知道。光先反其言曰新法件件悖

理件件舛謬。又曰新法之行。起于大統回回交食之勿驗。而新法驗不是真驗。此光先蔑旨欺

君之罪一。順治二年。奉有新曆密合天行。所進曆書。考據精詳。理明數著之旨。光先反其言曰總之西洋之學。左道之學也。其所著之書。所行之事。靡不悖理叛道。此光先蔑旨欺

君之罪一。順治元年七月二十日。湯若望肴恭進萬

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

年寶曆一疏。奉
旨這恭進新曆。節氣交脫。與太陽出入。晝夜時刻。按
道里遠近。推算諸方各有不同。果爲精確。光先
反其言曰。此爲荒唐之說。此光先欺
君蔑。
旨之罪一。
御製碑文畧曰。湯若望航海而來。理數兼暢。豈非天
生斯人。以待朕創製曆法之用哉。
勅賜嘉名曰。精予象緯。閎通曆法。光先反其言曰。一

代之大經大法。不可委之不學無術之夫。任其胡裁亂訂。此光先欺君蔑

旨之罪一

勅賜嘉名曰元郭守敬。號爲精密。然經緯之度。尚未能符合天行。其後晷度。亦遂漸差矣。天生賢人。佐

朕定曆。補數千年之闕畧。成一代之鴻書。非偶然也。

光先反其言曰。新法大不合于天。不可爲一代

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

16

之典。此光先欺
君蔑
旨之罪一。
御製文曰。伏羲制干支。神農分八節。黃帝綜六術。顓
頊命二正。堯欽曆象。舜察璣衡。三統迭興。代有
損益。見于經傳彰矣。而其法皆不傳。自漢以還。
迄于元末。修改者七十餘次。創法者十有三家。
至于明代。雖改元授時曆爲大統之名。而積分
之術。實仍其舊。洎乎晚季。至分漸乖。朝野之言

僉曰宜改。又順治元年六月二十三日。奉有舊曆歲久差訛。西洋新法。屢屢密合之旨。聖謨洋洋。萬代瞻仰。光先欲復舊法。反其言曰。尊羲和之法。豈舊法即羲和之法乎。抑光先自立羲和之法乎。此光先欺君蔑旨之罪一。

辨光先第一 擠以爲新法不用諸科較正之謬

據楊光先所誣。以新法不用諸科較正爲謬。其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

意謂新法一應推算。不用回回科之凌犯以較之。不用天文科之測驗以考之。不用漏刻科候氣飛灰之時刻以驗之。惟憑已法推算。即以爲謬。豈知較正之說。不過因已法有差。始借他法之不差者以較正之。今三科所用之法。即明季已壞之法。光先竟欲以良法而就正于敝法。是不猶問道于盲乎。即如回回科在明季時。不過爲曆久未修。存之以備參考。今就我國朝論其法之差謬。一見于順治元年八月初一日

之日食。一見于順治十四年八月二十四日之水星。其曆之葦而不用。一見于順治元年十月內。奉有回回科不許再報交食。以亂新法之旨。一見于順治三年五月內。奉有回回凌犯曆不必用之旨。一見于順治九年五月內。奉有回回科不必再報夏季天象之上傳。一見于順治十四年八月內。部議水星出見一節。覆本有云。吳明烜屬虛妄。其一應推算。亦

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

18

屬虛妄可知。奉有依違之
旨。審此則回回曆之不用。屢奉
嚴旨。悉憑
乾斷。誰敢抗違。且光先果能執言彼曆之無差乎。如
不能諱其無差。而徒咎不用其曆之爲非試思
不用之權。在若望乎。在
朝廷乎。其所以不用之由。因差謬自致之乎。抑若望
致之乎。至天文科。原輪面外臺。觀候天象。漏刻
科。原輪面

內庭。候時供事。并曆科俱各有專司職業。何謂憑一已而廢諸科。獨候氣一說。事涉迂濶。置之不用。從來久矣。非自新法始也。楊光先疏內云。臣請復候氣室之律管則節氣自然真矣。云云此亦拾明烜之唾餘耳。夫葭管飛灰。不可以測驗節氣。人人知之。特光先未之知也。今約舉四端以明之。○一春分之日。太陽正交赤道之日也。萬國同是此日。故萬國同日皆可以測驗。飛灰候氣。全係地氣。地氣有冷熱乾濕之不同。萬國有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

不同之地氣。無不一。之春分也。○二每年太陽一交赤道。便爲春分。則春分萬年如一。永不改變。若地氣至春分時。各國每年改變不同。設欲以地氣測春分。則春分年年不同矣。○三春分只有一日。春分前後幾日。地氣乾濕冷熱。大概相同。難以分別。況春分等節氣。只在本日一刻之間。本日自朝至暮。地氣亦大概如一。又難以分別。何可就地氣以測定春分在其日其時刻乎。○四地氣依乎地勢。或傍山。或近江湖。常有

變換又有風雨雲霧皆能變易地氣春分之日全憑太陽交赤道度距地甚遠與地何涉豈可以多變之地氣測驗不變之春分也光先于立春之際親至春場候氣堂歷候數日不效心猶不服又請工部錢糧於私宅之前特修候氣堂一所屢次親驗又不效從此不敢復言候氣并將舊制安管候氣起管驗氣之典禮俱廢棄不用審此則光先候氣不效已自代新法辯矣

辯光先第二摘拔爲新法一月有三節氣之謬

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

光先云曆法每月一節氣。一中氣。此定法也。亦定理也。順治三年。歲在丙戌。爲若望進曆之始。其年十一月初一日癸卯。卯時一刻大雪。十一月節。十五日丁巳。亥時冬至。十一月中。三十日壬申。未時初一刻小寒。十二月節。是一月之內。有兩月之節氣矣。自開天闢地至今未聞有此曆等語。新法分天十二宮。每宮三十度。太陽從交宮至十五度之行爲中氣。從十五度至三十度之行爲節氣。每一宮之三十度。共有二氣。冬

至前後月大盡。太陽因在疾限。行三十度有餘。所以是月內。即全有一中氣。一節氣之度數。又有次月氣交接之分度。每年如此。何獨丙戌年哉。夏至前後月。雖有大盡。太陽因在遲限。行不到三十度。所以是月無一中氣。並一節氣之度。而光先妄言每月一節氣一中氣。此何據之定法定理乎。惟拘泥平分節氣之法。此舊法所以大錯也。況彼又不顧前自定之理。戊申年所進之曆。八月中止載秋分一氣。豈不自相矛盾哉。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

夫太陽躔某節氣。某中氣之時刻。有一定之高度。與南北緯度。則表影有一定之長短。年年如一。永遠不改。要知某月內。果否有三節氣。用儀器測驗。曆書先定某節氣之日正午時。太陽果躔某節氣。或高度。或緯度。觀表影。便自了然。雖新法不言。天代爲言之矣。

辯光先第三摘以爲新法二至長短之謬

舊法二分二至之平分。固不合于天。新法不然。其理精微。詳在新法曆書。新法不平分。是以其

節氣。與舊法之節氣。一年之間。有三十日之差。誰是誰非。以太陽之高度。緯度。表影。三法驗之而知。葢自春分至秋分。比秋分至春分。依天行自然之數。應多八日。夫曆書之節氣。與天上之節氣。倘有七八刻之差。便爲疎遠。若至三十日。則有三千刻之差矣。有如是者之曆乎。夫新法節氣。與日月交食七政凌犯等曆。已經公同監測部測。不知凡幾。業已衆心咸服。衆議僉同。然後著書定法。以垂永久。豈偶然哉。有治曆緣起

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

可考。獨光先不知。何不公同測驗。徒揑造訛言。以亂人聽聞爲哉。

辯光先第四摘以爲新法夏至日行遲之謬

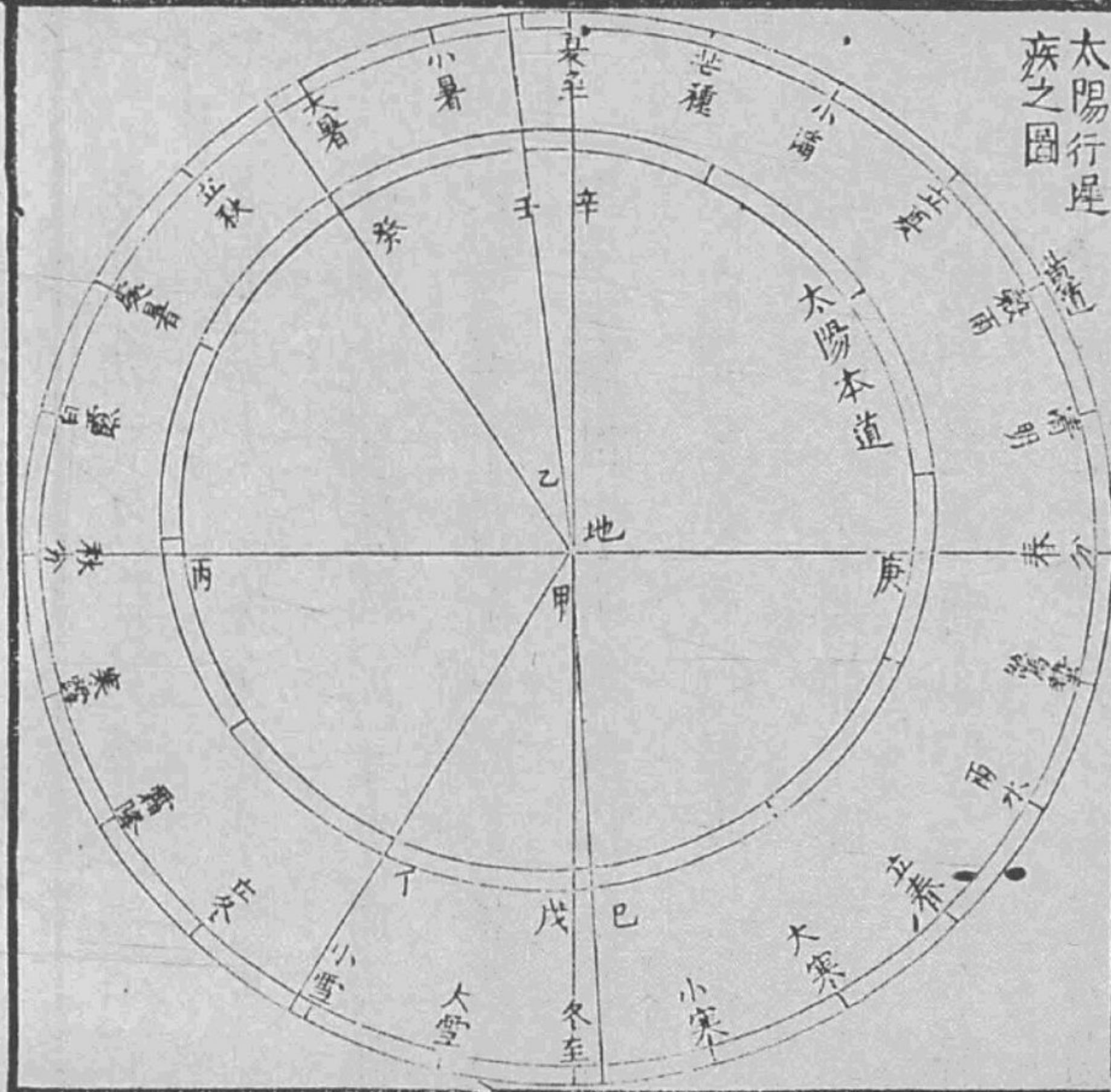
光先論說多。而所指之意則一。因不明其所以然之理。故妄發其虛謬之談此二三四摘之所自來也。夫節氣有日數。有度數。日數與度數不等。從春分至秋分。太陽行黃道一百八十度。約一百八十六日。從秋分至春分。太陽行黃道亦一百八十度。約一百八十六日。在赤道之北。多

行八日。在赤道之南。少行八日。南北之度數同。而日數各異。所以有遲疾之分也。而遲疾所以然之理。詳在日躔曆指等書。光先從未之見。是以妄言新法因夏至晝長。故云日行遲。冬至晝短。故云日行疾等語。新法曆書百有餘卷。從無此說。不知從何處得此荒唐不稽之語。新法可誣。天可誣乎。總之以測驗爲主。或依太陽之高度。或依太陽之緯度。或依表影之長短自明。如從春分起。過一百八十六日測天。必明見太陽

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

交秋分矣。又從秋分起。過一百七十八日測天。必明見太陽復交春分矣。可見新法二至之遲疾合天。舊法因泥平分而大錯也。夫太陽冬至行盈。夏至行縮。縮卽遲盈卽疾諸名公與郭守敬皆能言之。而但未明其所以然。今乃悉泥平行之腐說。而謂冬夏並無遲疾二行之分。不特讐新法。并讐諸名公。與郭守敬矣。夫守敬固彼所謂理數兼到之人。而亦讐之耶。今借圖畧解二三四摘所辯之題。夏秋冬春爲黃道。辛丙戊庚爲日

太陽行遲疾之圖



輪道。黃道之心甲。與地相同與日輪道之心乙不同。然兩道上下正相對。同在一平面。如太陽在本道之庚時人居地者如甲見之知在黃道

之春。而爲春分。太陽躔辛丙戊。人見之知在黃道之夏秋冬。而爲夏至秋分冬至。但太陽在本道。永久平行。一日約五十九分。冬春夏秋。其行度數無二。其宮亦無大小之分。然以其本道宮度。對黃道宮度。必有大小。日日不同。何也。蓋其本道之心乙。離黃道二分之線。近于夏至。故庚辛丙之道大也。遠于冬至。故丙戊庚之道小也。乙心離黃道二至之線。近于秋分。故辛丙戊之道大也。遠于春分。故戊庚辛之道小也。所以太

陽平行本道之庚辛丙。比行丙戊庚。而多八日。故春分至秋分。比秋分至春分。多行八日。此之故也。其行戊庚辛。比行辛丙戊爲少。故冬至至夏至。比夏至至冬至行少。亦此之故也。今當壬癸與丁巳爲太陽本道一月之行度。則黃道冬至一月行三節氣。夏至行不及二氣。於此愈明矣。光先泥平分之見。而不知行多行少之所以然。故妄摘二至長短以爲謬。披圖者。幸詳攷之。至于夏至行遲。冬至行疾之故。亦于茲圖著焉。

夏至之行。從壬至癸。與冬至之行。從丁至巳本道度數皆一也。然對黃道之度數夏至較冬至而度數有多少之不同。而日數同。豈非夏至行遲。冬至行疾之所以然哉。

辨光先先第五摘以爲新法移寅宮箕三度入丑宮之謬

光先五摘。總謂新法說天上星宿移動。與前人所定十二宮主宿。分野等不合。試問或强天以合人之法爲準乎。抑將改人定之法以合于天爲準乎。論星宿移動應先知天上有兩動。一自

東而西。一自西而東。自東而西者。日月五緯二十八宿明自可見。茲不必解。自西而東者。日月五星不難分別。二十八宿之行動甚微。故爲難知。非一代一人之可考究。前古曆家。既已測其定度。欲必得其轉移之數。或百年。或數十年。方可察其微渺之詳。後學相傳測度。復身試之。始知恒星有本行之實度分。及其移易之所以然也。如角宿大星。古西賢地末恰考對中曆。於周赧王二十年丙寅。測得經度在秋分前鶉尾宮

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

二十二度。至漢順帝永和三年戊寅。西賢多祿茂測在鶉尾宮二十七度。嘉靖四年乙酉。西賢尼谷老測得過秋分。在壽星宮一十七度。萬曆十三年乙酉。西賢弟谷測在壽星宮一十八度。軒轅星亦如之。周赧王丙寅。在鶉首宮二十七度。漢永和戊寅。在鶉火宮三度三十分。崇禎元年。測在鶉火宮二十四度四十分。餘星皆如此。是以帝堯之世。日中星鳥。謂春分則初昏時鶉火中也。而周末在井。崇禎元年。測在參矣。堯時

冬至在虛六度。漢唐在斗。崇禎元年。測在箕矣。非其自有行度。安得冬至離虛宿而西。烏離子午而東乎。郭守敬以爲微有動移而未決。西法從來測驗。灼見其然。詳算每年東行五十一秒。約積七十年有奇。而差一度。二千一百七十年有奇。而差一宮。計二萬五千四百一十年有奇。而列宿行天一周矣。以視五緯。是爲至遲之動。與不動埒。以新法論。十二宮之度數。不在列宿大實在宗動天。與二十四節氣之度數相同。所

云宗動者。不依七政恒星而能爲七政恒星之準則。曆家謂之天元道。天元極。天元分。終古無變易也。蓋春秋二分。定在黃道。於赤道相交之處。冬夏二至。定在黃道。於赤道極南極北之緯度。丑宮包含冬至小寒兩氣。其餘宮無不皆然。所以十二宮是永不移動者。乃萬世推算之原也。諸天如水流東行。日月諸星因之。十二宮原從人所定。以分別日月諸星。相距於春夏秋冬等氣。近遠若干。因鈐在二十四節氣上。猶植樹

于水邊。水流而樹不動也。若依光先所云。十二宮鈴在列宿天上。列宿天既動。則十二宮必因而皆動矣。何以用宮宿以分別日月諸星行動趨止之根源哉。夫冬至者。黃道最南之緯度也。太陽歷天一週。復與元點相會。舊歲于此終。新歲于此始也。是時日躔星紀丑宮。丑宮初宮也。自初而一而二而三。以次及十一宮。又交初宮爲來年之冬至。亘古盡然。祇因列宿東移。故冬至日。但與宗動天元點會。不及與列宿天元宿

度會。而宮則猶是宮也。豈可誣天以却退之名。而謂日躔更宿。并更其宮哉。堯冬至日在虛。是時虛在丑宮也。元明以來。冬至日在箕。今箕雖跨連寅丑。而當冬至時。則日仍交丑宮初度分矣。斷無或在子或在寅之理。光先試思新法謬乎。抑謬新法者謬乎。

辨光先第六摘以爲新法更調觜參二宿之謬

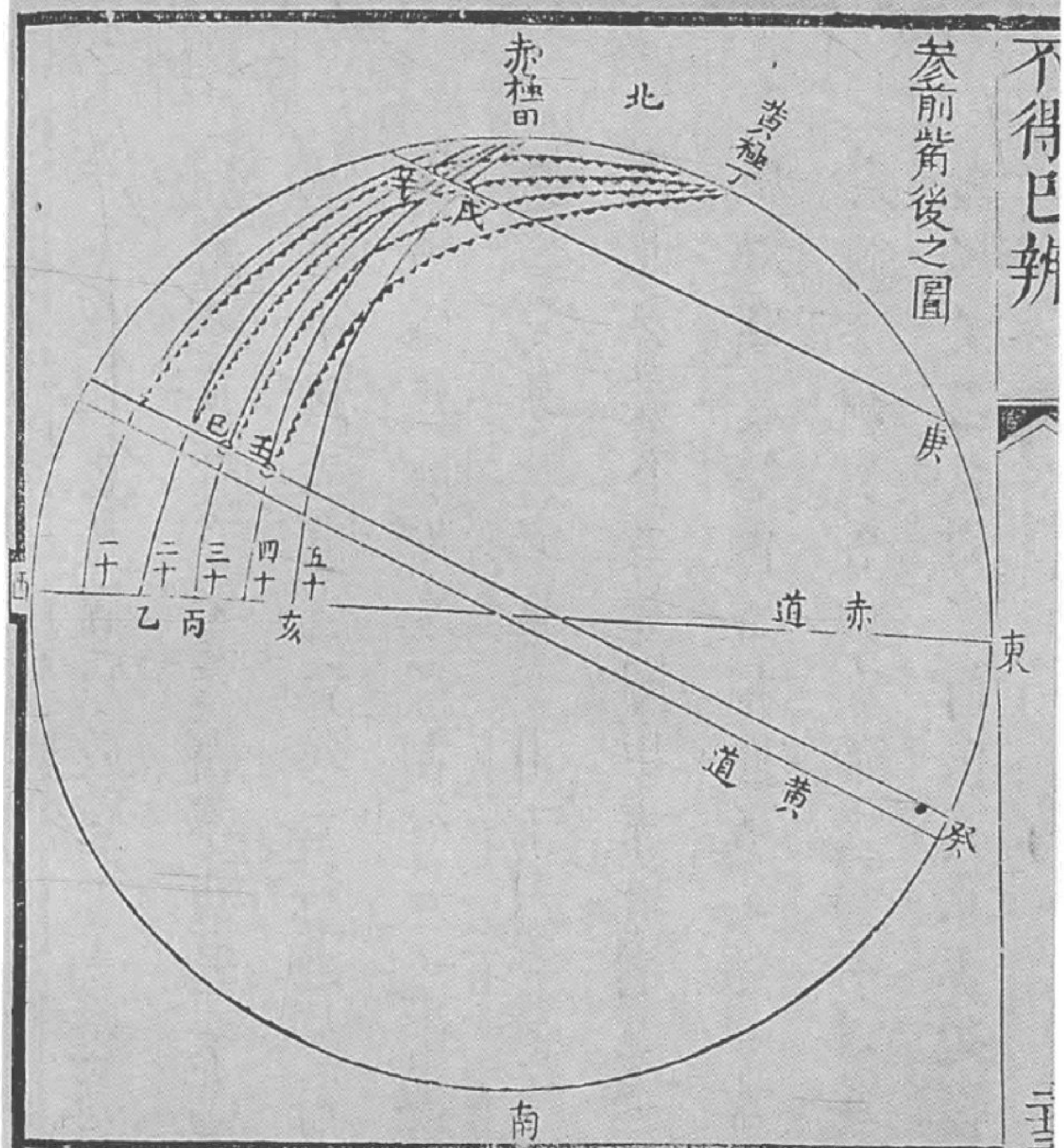
光先之摘六謬意謂觜屬火。參屬水。則觜在參之前。今新法相反。然則觜尾等屬火之宿。比參

壁等屬水之宿。宜更高。而離地更遠。不宜在同天矣。如必以所屬而定其序。則水星必屬水。土星必屬土。土重水輕。水星宜在土星之上。不知土星本在五星最高之天。水星本在五星最下之天。與光先之論正相反耳。夫以火水分屬觜參者。此出人意安排之次第。而列宿逐漸東移。實天行度之自然。新法之定參先觜後。本諸測候。所謂順天以求合。泥水火之序。而謂參必不先觜必不後未免自人以驗天。然其故未易以

29

一二語明也。據圖以攷之。則先後判矣。古昔依赤道經度。觜在參之西。今在其東何也。葢二十八宿。不以赤道之極。爲本行之極。而以黃道之極爲極。其依黃道行。古今如一。無彼此先後近遠之變易。其變易。全由于過赤道之經弧。而緯南北多寡不等。如圖中赤道之北極甲。所出各弧。如甲乙甲丙等相距各設爲一十度。黃道之北極丁。所出各弧亦如之。譬有星爲辛。赤極所出甲辛乙弧對之。而限其依赤道離西二十度。

參前觜後之圖



但星不依赤道行。乃依黃道平距線。自辛向庚。約每七百年行一十度。又一星巳。赤道極所出

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

甲巳丙弧對之。則離西三十度。而在辛星之後一十度。此星亦依黃道平距線。自巳向癸。則七百年間。巳星自巳至壬。而赤極所出甲壬弧對之。則離西四十度矣。辛星于此年數亦自辛至戊。而赤極所出甲亥弧對之。則離西五十度矣。是辛星原先者轉後。出天行之必然。而參觜之先後。正若此之所以然耳。高明者。惟得諸星之行。不依赤道。只依黃道平距線。并知過赤道之經弧。緯南北多寡不同。則後者轉先。先者轉後

之故。如掌上螺紋矣。史載元太子諭德。嘗著曆議。發明新曆順天求合之微。考証前人附會之失。今安得再起斯人。而爲時憲曆一發明。一考証乎。最可駭者。光先擅改距星。以求濟其邪說。夫距星乃各宿之一星。於各宿衆星中。簡其一。以定彼此相距之度。漢唐以來。千年惟一。永無更易。秪因十四年。欽天監辨吳明烜之妄駁。證以史載漢唐宋元。距度以漸而異。光先遂變爲歷代距星不同之說。以相誑惑。有是理乎。且彼

亦恃參宿有多星。得以文其邪說。若虛止二星。縱令各代改距。亦應不由二數。今考漢唐宋元四代。其距數亦四者何。室壁各二星。而四代距數有三。心三星。而距數有四。距數多于星數。則距之異數。非由距改而由距移明矣。鄭守敬論周天列宿度有云。列宿相距度數。歷代所測不同。非微有動移則前人所測未審云云。如果守敬自改距星。則何有微有動移。前測未審之疑哉。

湯若望辨吳明烜原刻附後

通政使司通政使用二品頂帶又加一級掌欽天監印務湯若望爲就疏剖明以便回奏事。頃閱邸報。有吳明烜爲詳述設科等事一疏。內列交食合朔之是非。除已經本監具摺辨明送部外。至所奏三款盡皆以無爲有。以是爲非。言大而誇。不知而作。因貴部奉

旨察明具奏。謹就三款逐一辨明于後。又舊刻進呈曆書中。所載有關三款。及水星伏見者。一並簡

彙成帙呈部。以憑詳察具奏施行。

辨顛倒參觜

天體如瓜。兩極如蔕。近極度狹。遠極度寬。此理人多知之。又經星每歲浸漸東行。歲差所由生也。行當狹處則速。行當寬處則遲。遲之既久。則原先者轉後。速之既久。則原後者轉先。不但西法。即中華從古。皆以爲然。觜之距參。漢測二度。唐測一度。宋測一度迄半度。元測五分。諸史可考。迨至前朝。崇禎戊辰。又越三百餘年。是時適

當望修曆之始。細測觜宿。已浸入參宿二十四分。此天行之必然。毫無足訝者。煩不考諸古。不求諸天。而妄以爲顛倒。果顛倒乎。至若鬼宿。今仍在柳宿之西二度有餘。安得與參觜同論。夫曆者歷也。按天行所歷之數以成曆也。苟欲附合一切緣飾之文。甘心悖天行而不顧。斯豈義之所敢出乎。況某先某後。皆指各宿距星而言。煩不曉此。而妄舉星座。以恣彈駁。且又謂新法錯定參占度半。觜占十一度。望有見界星圖刊

33

行已久。烟獨未之見乎何不詳考之圖。而信口妄言也。

辨光先第七摘以爲新法刪除紫氣之謬

光先意謂凡唐宋曆之爲無應該盡削。凡唐宋曆之爲有應該盡存。不知唐以前未有此說。唐以後皆棄弗錄。然光先所恃者唐宋曆乎。新法所倚者合天耳。如天之不合也。雖唐宋何益哉。紫氣之果有與否。應該問天。問天者何。測驗是也。測驗而天不能掩其無。豈光先者獨能强爲

有哉是天之顯著不足憑而光先之虛妄偏足據可笑也夫

湯若望辨吳明烜原刻附後

曆家爲司天天有形乃有象有象乃有理論述生焉有象乃有數推算生焉苟無其象雖巧曆不能違天創一理設一數也今稱紫氣有名而無星象夫既無其象矣理必並無數從何起明係後人無端妄增唐以前不聞其說即唐以後凡爲正術者皆棄之弗錄時憲曆何得承訛存

之。其所載孛羅計。皆指太陰行度。非餘之說。安得因載有理有數之孛羅計。而并欲載無理無數之紫氣乎。且

國家將興。必有禎祥。天人相應之理誠然。但因此而强援東方之自氣。以爲紫氣。則又誣天甚矣。

至於

人主之不尚殺。自係修德行仁之驗。恒乃指爲木德之驗。以徵紫氣之必有。苟如其說。則天下臣民。安享恬熙。皆不必感

朝廷而感紫氣。而自古暴虐如桀紂。皆得卸咎於紫氣之無靈矣。其說之舛謬。豈待智者而辨哉。

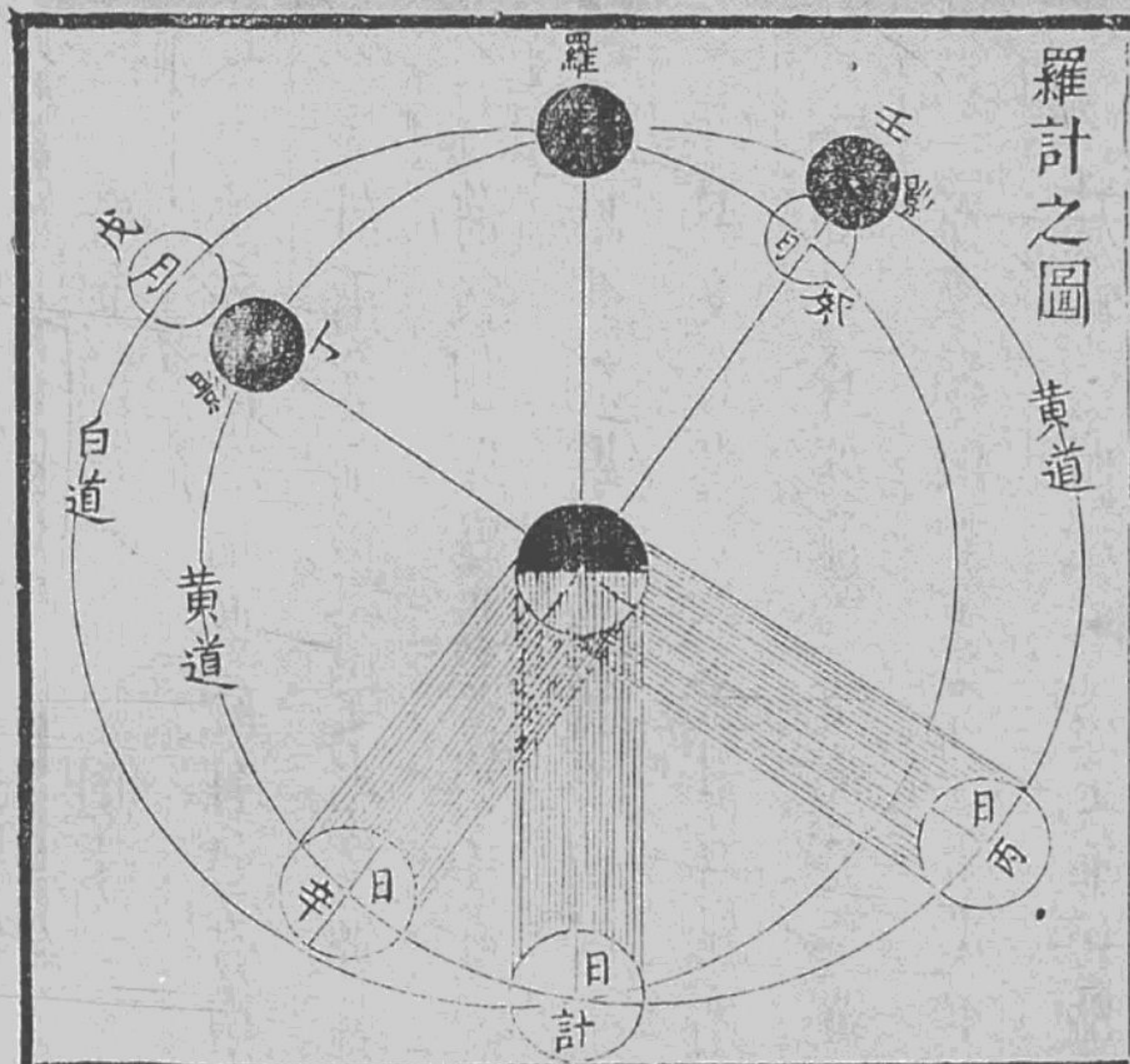
辨光先第八摘以爲新法顛倒羅計之謬

太陰一月之中。肖太陽一年行動。太陽之道黃道也。交赤道於春秋。而以爲兩交。太陰亦然。其本道于羅計交黃道。而以爲兩交。太陽一年之中。從赤道之南往北。以春分爲前交。從赤道之北往南。以秋分爲後交。太陰亦然。從黃道之南往北。以羅爲前交。從黃道之北往南。以計爲後

交。何以爲謬而顛倒乎。

夫新法之七政曆。日月有南北之緯度。相距羅計兩交前後。一定之度數。若緯度合天。則羅計前後相距度數。不得不合于天矣。日日可以測驗。但測驗之準。無不灼明于交食。而羅計爲推算交食之要綱。羅計有錯。則交食月離皆錯矣。

如月食圖。月道交黃道于羅計。太陽在丙照地。而地影相對在丁。月在戊。丁戊因離交遠。所以月在食限之外。以不能切地影故也。若太陽在



辛。近于計交。則地影正對在壬。近于羅交。月在癸。切地影而見食矣。若太陽在計交之上。而地影正對在羅交。于月同經緯度。而月見全食矣。日月地影。各離本交。近

遠若干。則食分多少若干。此羅計所以爲推算交食之要綱也。今光先旣依新法之交食。以正月離。有何羅計之顛倒。而出此夢囈耶。一披圖而了然矣。至所云羅屬火。計屬土。其所躔宿度。各有吉凶之應。每聞星士推算五星。俱必按羅計之序以定人休咎。是以不宜顛倒此等之論。乃光先自稱能通曆理之言。非他人所得知也。能無令人絕倒。

湯若望辨吳明烜原刻附後

羅計新法。皆指太陰行度。而烟沿舊說。謂羅爲火之餘氣。計爲土之餘氣。請得而辨之。夫所謂餘氣。必其與本星相連者也。譬謂雷發聲訖。猶有餘響。響必與雷相連。日在地頃。猶有餘光。光必與日相連。今曰火土餘氣。豈得不與火土相連乎。如其果連。則今年正月朔。土在辰宮五度。烟所指土之餘氣。乃在丑宮。是相連有三宮也。火在寅宮二十六度。烟所指火之餘氣。乃在未宮。是相連有五宮也。一星之氣。而占天九十度。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

或百五十度。有是理乎。如謂餘氣不與本星相連。則何所見而以在辰之土。妄指其餘氣在丑。在寅之火。妄指其餘氣在未。又有是理乎。或曰舊算餘氣。皆有度分之數。非屬妄指。夫羅計既稱無星無象。則數本無從生。而謂有度分。是無數而有數也。豈非妄指乎。新法改正爲太陰行度。已十有四載。乃烟猶執此以爲爭端。可謂大惑不解已。羅計既非餘氣。則顛倒不辨自明。蓋羅睺計都。從原稱也。實爲月之交行。曰正交中

交耳。西謂之龍頭龍尾亦有謂天首天尾者。蓋初官爲首。月行交此爲正交。六官爲尾。月行交此爲中交。羅從初官起算。計從六官起算。首尾分明。正中順序。烟妄稱顛倒何也。至于月食所見之色本由蒙氣濕氣二影。與地影相參而生。詳交食曆指中。烟不曉此。而歸之羅計。又豈非妄乎。

辨光先第九摘以爲新法黃道算節氣之謬

節氣之度無他。不過太陽黃道上所行之度耳。

二十四氣者。黃道二十四平分也。太陽從冬至起行黃道十五度爲冬至氣。又進十五度爲小寒氣。其餘皆如此。每一氣十五度。每一宮二氣。古人以節取義。如竹節段段均勻之意。非如舊法謂黃道宮有濶狹之紊亂也。舊法平分節氣之日數。盡不合於天。前二三四摘。已經辨明。至論推節氣之法。必依節氣之道。而節氣之道者。太陽之道也。太陽本行黃道上。永遠不離。列宿天之諸星經度。全順黃道。其緯度於黃道。萬古

如一。永不改變。論諸星赤道之緯度。從來不同。年年改變。論太陰五星。皆順黃道而出入內外不遠。金星大約緯至九度。月五度。其餘或二三四度。論赤道日月五星。出入其內外南北。隔二十三度。有至三十一度有餘者。黃道三百六十度。皆出入地平。於東西之南北。其午正之高度多少各不同。出入正東正西者。不過是交赤道春秋二分之點也。日月五星。出入地平。過午正之高度亦然。若論赤道。其出入地平。正東正西。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

過午正之高度。永久如一。所以黃道順諸星之本行。自西而東。赤道反自東而西。逆其本行。爲諸星之强行凡在曆內。每節氣太陽出入之時刻。周年日日不同者。皆依黃道之行度。自西而東。外七政曆。凌犯曆。凡有日月五星經緯度。皆是自西而東。順黃道之行度。古法皆然。光先所憑何法。而妄言逆天之推算耶。

辨光先第十摘以爲新法止二百年之謬

新法一年一進曆。無以異於前人。安有進二百

年曆之事。曆書中所載。二百年年根。此數於曆法爲百分之一。即與曆原同意。但每年一元。挨次自有加減之法。豈若舊曆奉至元辛巳爲曆元。以致今日大與天遠哉。況二百恒年表外。有永年表。上括四千年。下括四千年。又立變通之法。可以再推恒年永年各表迄無窮盡。豈止二百年之曆哉。

順治二年十一月十九日。欽天監所進新法曆書一百卷。節氣諸星。俱依黃道推算之表。表面

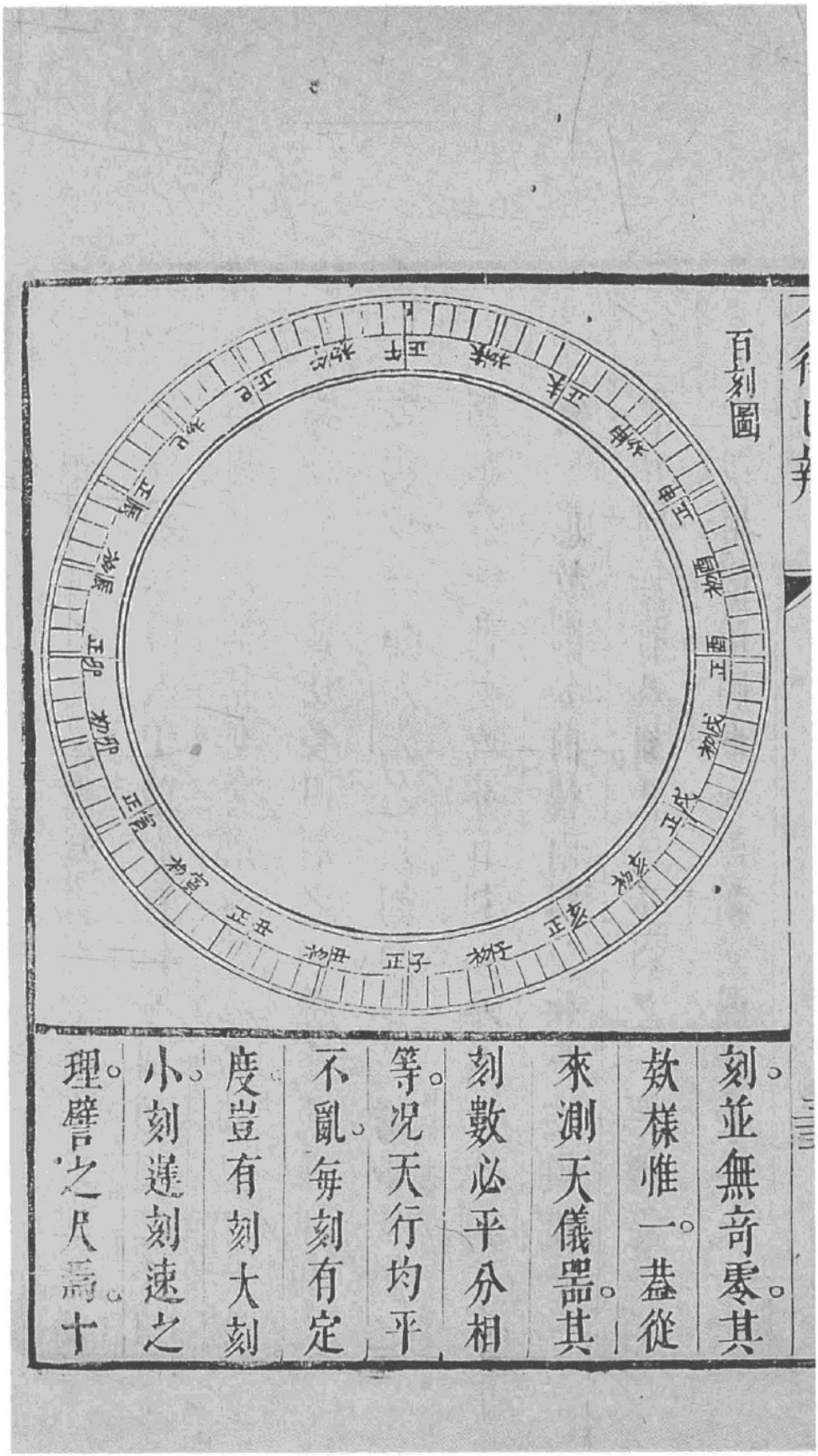
上明刻永表二字。疏畧曰。本朝曆法。度越前代。爲億萬年曆數無疆。二十一日。奉有新法密合天行。永遠遵守。仍宣附史館。以彰大典之吉。光先影射揑誣。可不辨而自明矣。

辨晝夜一百刻之分

舊法謂每一晝夜。有一百刻。所從來矣。今見新法所稱九十六刻。遂以爲謬。豈知是四刻者。實舊法所多。非新法所少也。葢一晝一夜。平分十有二時。時各八刻。積十二時計之。是九十六刻。

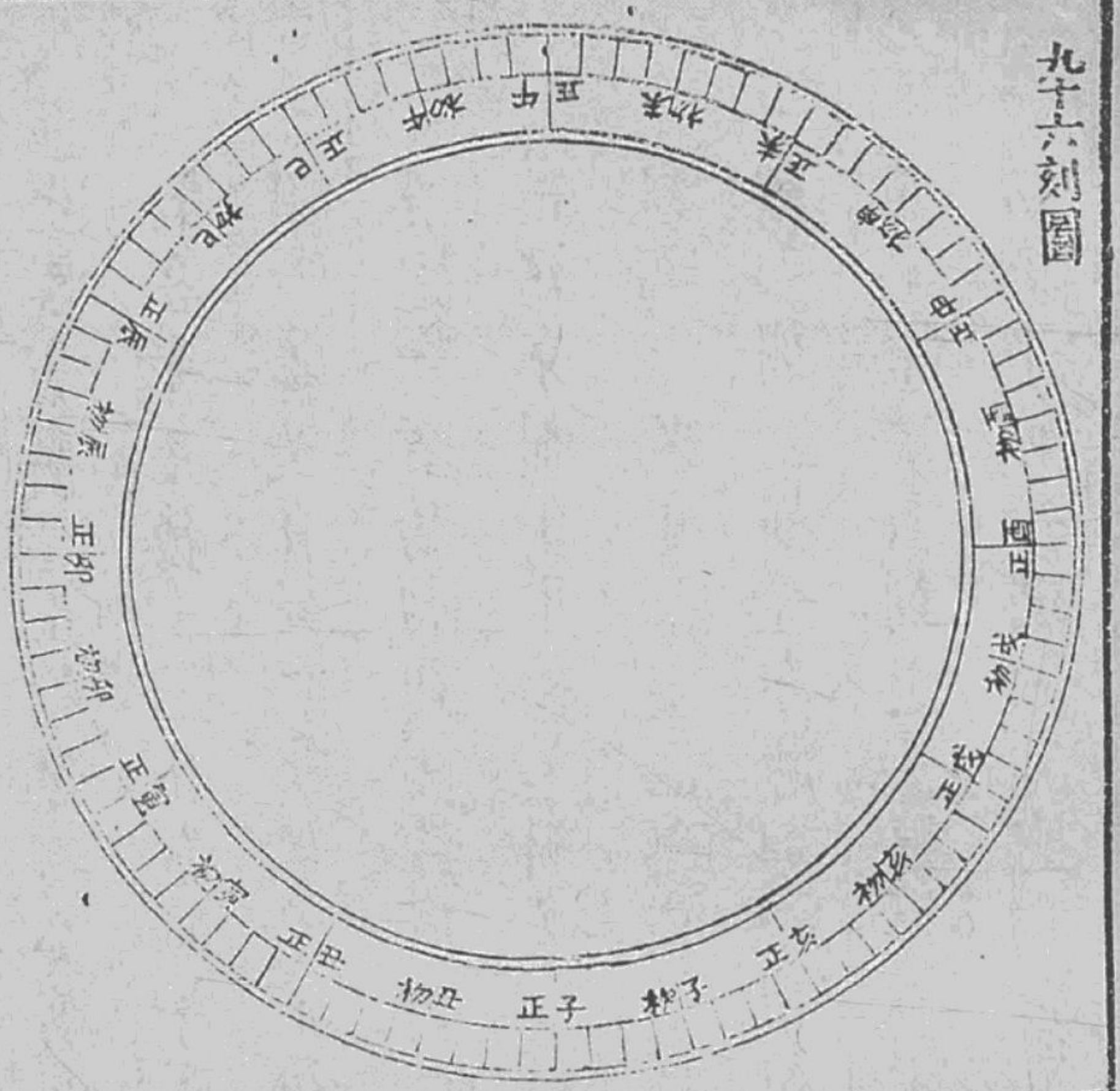
何云少也。舊曆增設四刻。間嘗舉以相質。有謂子午卯酉。各增一刻。均之時也。而四時獨增。此於其理甚謬。且太陽出沒。隨地異時。在此爲子。在彼或爲丑。爲寅。在此爲午。在彼或爲未。爲申。設此方子午各增一刻。則彼一方丑未亦各增一刻。彼又一方寅申。亦各增一刻矣。其法不幾紊亂乎。竊思舊法强增四刻者。意欲轉成百刻之成數。以便籌算云耳。然據授時曆分泒百刻之法。謂每時有八刻。又各有一奇零之數。由粗

入細。以遞推之。必將爲此奇零。而推至無窮。盡矣。況邇來疇人子弟。亦自知百刻煩瑣之不適於用也。其推算交食。求時差分。仍用九十六刻爲法。豈非舊法多四刻之明驗乎。至論四刻之多與少。非如先儒之以刻多日長。刻少日短之謂也。蓋一晝夜。或分百刻。或分九十六刻。其長短一也。故圖分前後兩圈。前係舊法圖。晝夜分一百刻每時八刻。又三分刻之一。此觀象臺從古所用簡儀圖也。後係新法圖。晝夜分九十六



刻。並無奇零。其
款樣惟一。蓋從
來測天儀器。其
刻數必平分相
等。況天行均平
不亂。每刻有定
度。豈有刻大刻
小。刻遲刻速之
理。譬之尺焉。十

九十六刻圖



寸莫一和。制婦。

尺中之寸有不齊。此豈可用哉

試總論之。晝夜百刻。每刻分六分。若分論之。其在一時八刻內者。又有七分六分不等之刻。如

上圖太陽在正午後七分。舊法當算午正一刻。若在午正後十三分。當算午正二刻。此其不可用一也。又百刻之法。如午正初刻。加上一刻六分之一。名爲初初刻。令廣西陝西之午正初刻正爲京都午正後二刻。又四川等處之午正初刻。爲京都午正後三刻。似此。則不唯初刻宜加。卽二刻三刻等。亦應加一初初刻矣。此其不可用二也。夫百刻之法。旣不合于天。何不將此初初刻。平分一時八刻之內。如新法。分晝夜九十

六刻正數。無奇零無大小哉。

辨光先閏月之虛妄

光先云。辛丑歲十二月無中氣。正與閏七月之法同。是一年而有兩閏月之法云云。十二月有中氣。八月無中氣。有本年之諸曆可考。不辨自明。但閏月之定法。以次月之合朔爲主。太陽交本月之中氣。若交在次月合朔之前則本月無閏。交在次月合朔之後。則本月爲閏。今太陽交八月中氣在次月合朔之後。故此月爲閏。七月

至十二月。太陽交中氣。在次月合朔之前，故此月不可以爲閏十一月。此最易明者也。特光先未之知耳。

合朔初虧先後之所以然

曆家公論曰。在天之行度莫難推於交食。莫易辨於交食。蓋推算日躔月離五緯凌犯曆凡理之微奧難算。皆寓交食一事。蓋七政內日月之體。至大不昧。舉目易知。故測驗不難。非與測驗諸星。五緯度分凌犯等同。測驗五星等。須儀

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

器細分度數分秒一也須置儀器於天上各圈高低正斜四方相對二也須儀器定表遊表指線垂線窺筒中心等與微小之星相對三也須精於用法用器者其人則鮮四也若辨交食此等一切不用惟全食并食分多寡初虧食甚復圓時刻方位等不論知曆與否儀器有無隨人舉目皆知郭守敬曰曆法疎密驗於交食知言哉其所以然後論詳之故交食疎而不合於天則議修改之所由起也元國初承用金大明曆庚辰歲太

宗西征。五月望日。月食不効。二月五月朔。微月見於西南。中書令耶律楚材以大明曆後天。乃爲更改。明季崇禎巳巳年。推日食不合。始議用西法改修。可知曆法中。惟交食恒合于天。則日躔月離。五星經緯度。凌犯等。莫不合于天矣。最可笑者。光先以知曆理自任。而日。未有合朔。巳過二刻十三分而後始見初虧者。此亦吳明烜不通交食之理之論。而光先襲之也。夫合朔之名有二。一曰視朔。一曰實朔。推算實朔。以地心

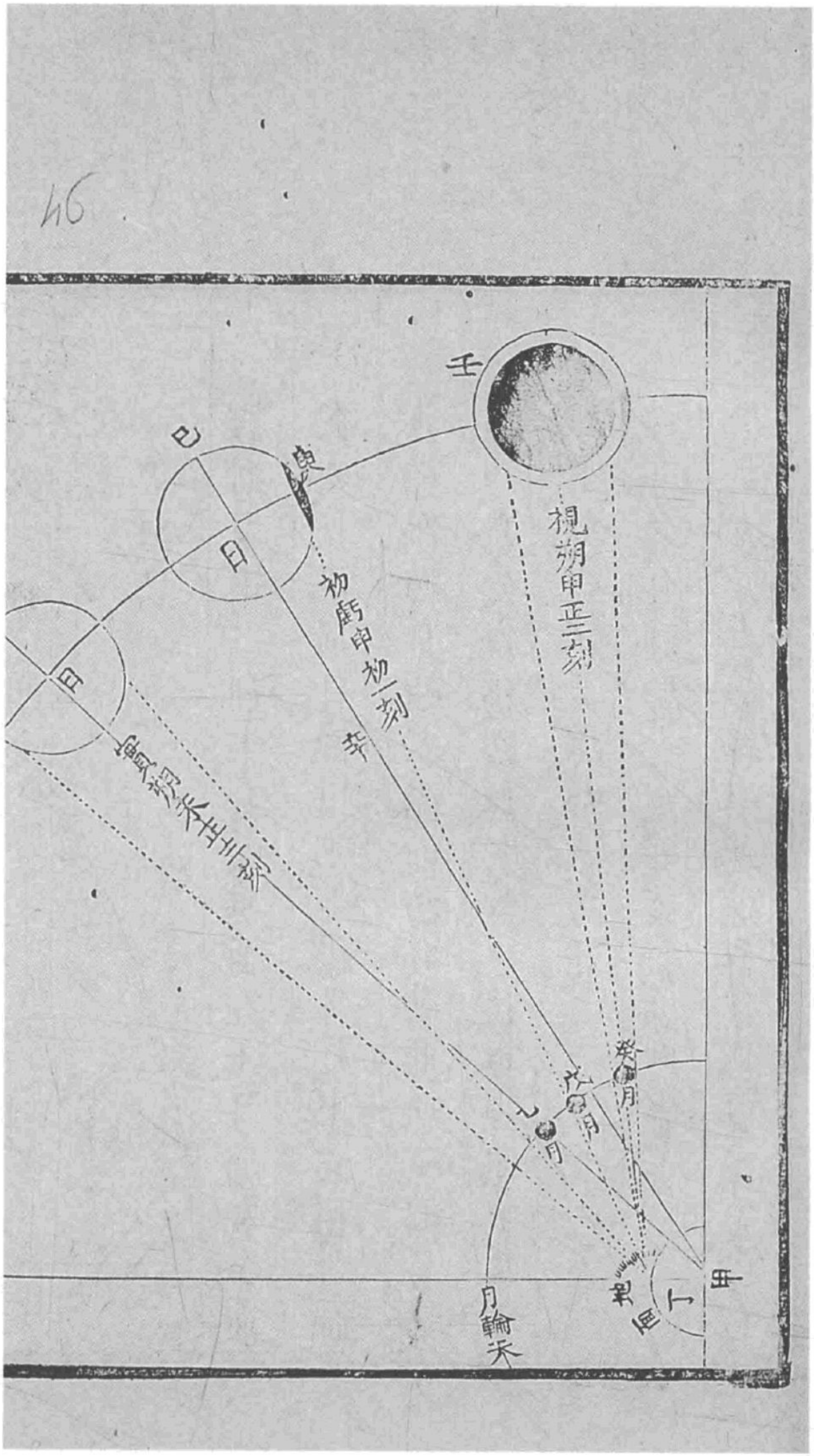
梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

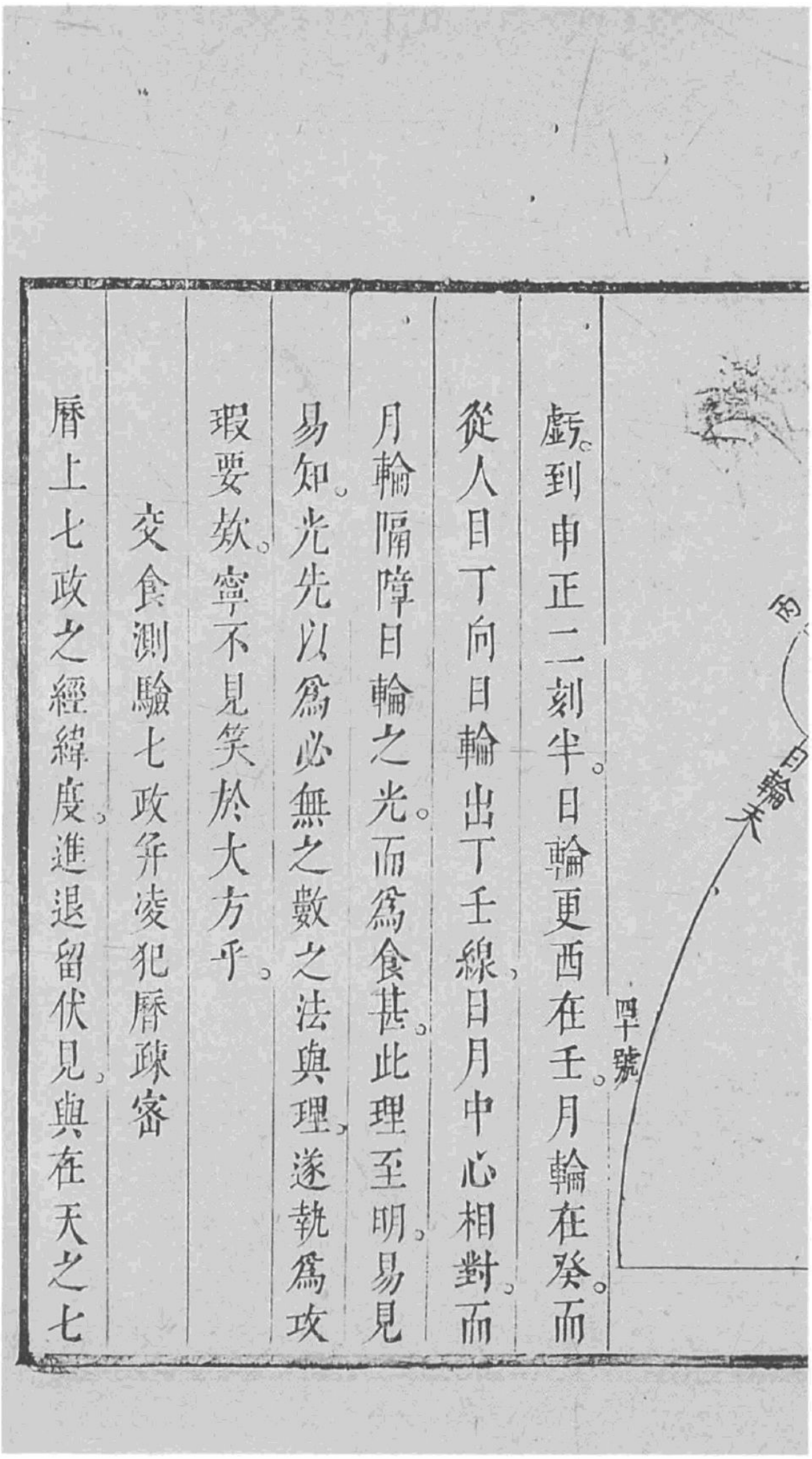
h5

即寰宇之心爲主。推算日躔月離五緯皆然。視朔以人目爲主、曆上所指之合朔。乃實朔也。而交食之合朔。乃視朔也。視朔有在實朔之前。有在實朔之後。視朔之初虧因之而在實朔之前後。故推算日食。必用時差之加減。舊法亦莫非如是。夫實朔既以地心爲主。而地心惟一。故實朔惟一。曆上所定者是也。視朔以地面爲主。而地面千萬不一。故視朔亦不一。所以各省領日食分秒各不一者。職此故也。今將

康熙三年十二月之實朔。與視朔作圖。以取譬焉。如甲爲地心丁爲地面。乙戊癸爲月輪。丙巳壬爲日輪。未正三刻。日月相會。同在甲乙丙線上。但天下人居地面。不居地心。所以當實朔時。順天府在丁。不得見初虧。到申初一刻强。日輪從丙徃西至巳。而月依宗動天。從乙徃西至戊。離甲辛巳。即實朔之線。而在其東。月輪依本行時約半度從人目丁。向日輪之西弧。丁戊庚線。切月輪之東弧。則月輪東弧隔障日輪西弧。而爲初

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊


46
壬
己
東
日
日
初虧申初一刻
視朔申正三刻
實朔月
月
月輪天
卯
丑



四平號

虧。到申正二刻半。日輪更西在壬。月輪在癸。而從人目丁向日輪出丁壬線。日月中心相對。而月輪隔障日輪之光。而爲食甚。此理至明。易見易知。光先以爲必無之數之法與理。遂執爲攻瑕要欵。寧不見笑於大方乎。

交食測驗七政弁淩犯曆疎密

曆上七政之經緯度。進退留伏見。與在天之七

政無二。凡此皆從交食可測而日食比月食之測更密。論日月之經緯度。皆爲交食之本分。其差雖微。論交食則差多矣。交食不差。則經緯度自然無差。其餘五星經緯度。皆關於太陽之躔度。及太陽之最高最底而定。太陽居諸曜適中之所。又爲萬光之元。其在衆星中。若君主在衆臣之中。土木火三星之歲輪。金水二星之伏見輪。皆以太陽爲中心。火星對衝太陽時。則厖於太陽。皆與所見所測合。金水二星。以太陽之平

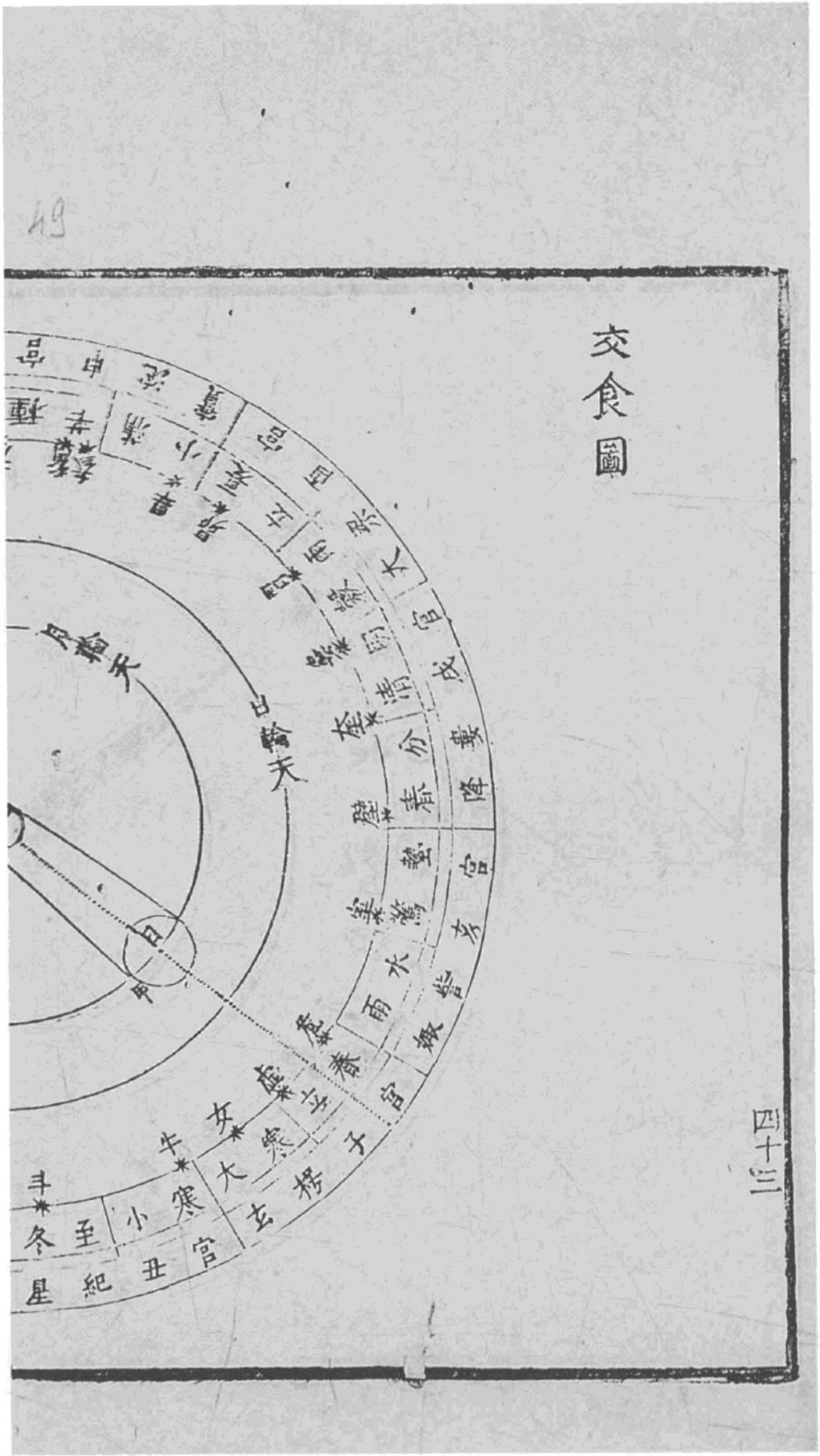
行爲本天之平行。古今不異。然火星之歲輪。時大時小。皆係太陽在最高或最高之衝。近遠若干。所以加減大小。因之而定也論五星之緯度皆依經度而推。葢經度分。相距本交之前後若干。則其緯度分亦若干。與太陰之緯度。相距本交前後。同是一理。然其經度全係太陽之躔度而定。則其緯度。亦必係太陽之躔度而推。此端理繫甚繁。詳五緯曆指等書。可見五星之經緯度。遲疾行進退留伏見等。皆係太陽躔度。則其疎密。莫易測驗

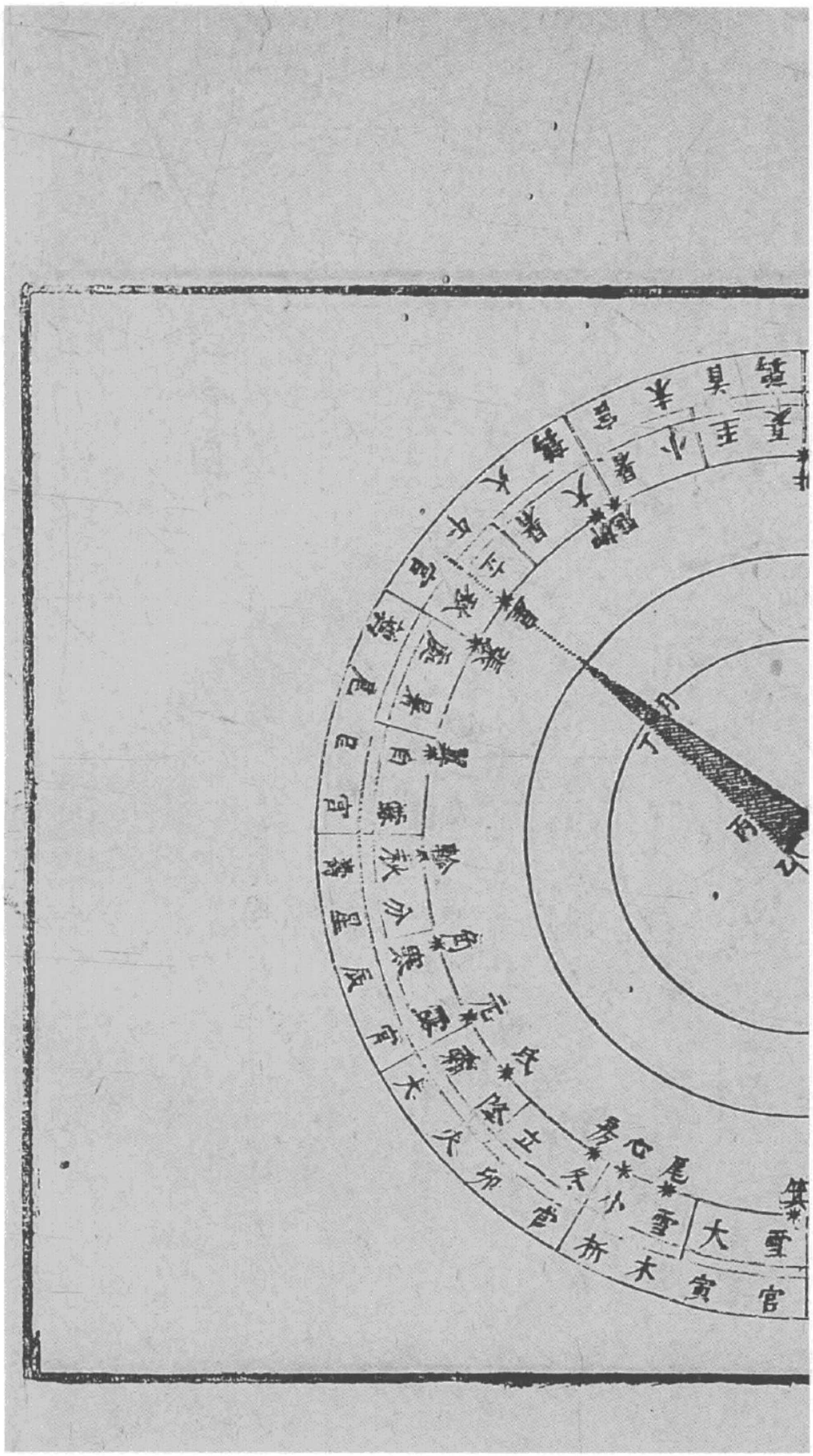
梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

於交食。至論推凌犯曆。不過推月離五緯度經星同經緯度內彼此有一定相近分秒之限而已。此經緯度合於天。凌犯曆不得不合。七政經緯之疎密於天莫易測驗於交食。則凌犯曆之疎密。由交食時亦明見矣欲測定恒星之經緯度其法不過如前測太陽于太白之經緯度而定耳。然則交食。豈非曆法之實據乎。故曆家公論曰。曆家之疎密。驗在交食。所以自古曆家凡見交食疎遠即以爲曆法疎遠。此議修改之所

由起也。今借新法交食圖而因其交之合天。以發明日躔月離宮宿節氣度等。無不合天矣。甲爲日輪。乙爲地球。丙爲地影。丁爲月輪。葢月體無光。其光乃太陽所映者。月食時。地在日月之間。以半體受光于日。以半體射影于月。月全居地影之內。而居地上者。視月無光。卽食也。凡有日食。則日月必同度。凡有月食。則日與地與月。必爲一線相參值。日月必在相對度分。如康熙三年正月十五日月食。亥正一刻食甚。月離黃

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊


交食圖
天輪外面
日
冬至
小寒
大寒
立春
雨水
驚蟄
春分
清明
穀雨
立夏
小滿
芒種
夏至
小暑
大暑
立秋
處暑
白露
秋分
寒露
霜降
立冬
小雪
大雪
星紀
玄枵
訾
娵
胃
昴
畢
觜
參
井
鬼
柳
星
張
翼
軫
角
亢
氐
房
心
尾
箕
斗
牛
女
虛
危
室
壁
奎
婁
胃
昴
畢
觜
參
井
鬼
柳
星
張
翼
軫
角
亢
氐
房
心
尾
箕
斗
牛
女
虛
危
室
壁
奎
婁
日


箕
尾
心
房
斗
牛
女
虛
危
室
壁
奎
婁
胃
昴
畢
觜
參
井
鬼
柳
星
張
翼
軫
大雪
小雪
立冬
小寒
大寒
立春
雨水
驚蟄
春分
清明
穀雨
立夏
小滿
芒種
夏至
小暑
大暑
立秋
處暑
白露
秋分
寒露
霜降
立冬
小雪
大雪
冬至
小寒
大寒
立春
雨水
驚蟄
春分
清明
穀雨
立夏
小滿
芒種
夏至
小暑
大暑
立秋
處暑
白露
秋分
寒露
霜降

道鶉火宮二十二度五十一分。卽立秋七度五十一分。星宿初度十一分。則太陽正相對躔黃道玄枵宮二十二度五十一分。卽立春七度五十一分。虛宿四度六分。其餘交食皆如此。蓋算新法之日躔月離。或依交食法。或依宮宿節氣法算。則度數刻數無二。若舊法則不然。其算交食節氣入宿入宮諸法。各有疎遠多少不同。如春秋日算交食其失天不過二三刻。惟春秋分失天至二百刻有餘。其餘節氣亦皆如此。入宿

入宮日時刻更疎遠矣。

光先欺世飾罪

光先知新法合天不明言。又因天下衆口同然。不敢盡非。故詭其言曰。遵羲和之法。以爲之主。而加修之。用西洋之交食。以正日月之躔離。斯言也。有兩謬焉。其一曆法中最難推者交食。最易見者交食。倘交食一錯。衆目難掩。至節氣七政凌犯等。或無考驗。即有考驗。天下號稱知曆者幾人。所以光先欲將西洋之交食。以飾舊法

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之大謀。其節氣疎遠。無從考驗可得而混欺故耳。是新法之合天。其心服固難昧矣。不知交食合。諸法無不合。交食差。諸法莫不差。何以交食用新而他法反用舊耶。況交食動閱歲月。而日躔月離五星經緯行度。則逐日可求。又焉得自欺以欺世。此則光先之心。欲巧而彌拙者也。其一。借堯舜羲和之尊名。以掩其欺君亂政之大罪。如謂元朝郭守敬改定之曆。即爲堯舜之所欽定。羲和之所創制乎。自漢至元。修改

者七十餘輩。創法者十有三家。試問其七十曆之中何一爲堯舜所定。何一爲羲和所創。光先不過借堯舜羲和爲名。實以挾制

章皇帝。而廢二十年頒行之大典。此光先之罪欲益而彌彰者也

光先計圖修曆以掩奸欺

舊法之差。非自光先始。原無可加之罪也。但知其差。而至用其差。以誣

朝廷、亂大典、滅

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

52

屢言惑天下。罪甚重矣。既知誤用差。而負此不赦之辟。又不得不因其誤。別尋一躲罪之路。此則光先計圖請修曆法之奸謀也。嗟夫。修曆寧易言哉。按曆昉自唐堯。迄今四千餘年。其法從粗入細。從疎入密。漢唐以來。有差至二日一日者。後有差一二時者。至于守敬授時之法。古今稱爲極密。然其經緯之度。尚未能符合天行。其後晷度亦遂積差矣。成曆後不越十八年。爲大德三年八月。已推當食而不食。大德六年六月又食。

而失推。事詳律曆誌。迨明元統等因之爲大統曆。僅能依法布算。而不能言其所以然之故。故曆之難。難于知其差而得其所以差之故。今求不差。必得其所以不差之故。上推遠古。下驗將來。必期一一無爽。事事密合。又須窮原極本。著爲明白簡易之說。一覽了然。百世之後。人人可以從事。遇有少差。因可隨時隨事。依法修改。且度數既明。又可旁通衆務。濟時適用。所以從古聖帝賢君。莫不崇欽若敬授之典。必求明理太

臣克勝斯任者始畀以督領之權復集思廣益
并採兼收以成一得之用餘不暇繁稱止據元
史所載以宰相王文謙樞密張易主領裁奏于
上仍命左丞許衡參預其事王恂郭守敬兼太
史院事分掌測驗推步于下而又博徵楊恭懿
諸人助之然猶五年而成六年而頒行十年之
後始陸續進書則成之難其何如哉今光先自
言不知曆法則勝任愉快者必非光先之所敢
當況舍已修新法故棄不用而更取已壞舊法

另圖修改。推其心。不過借此以掩從前奸欺之罪。又得寬長歲月。以偷視崦嵫食息。倖而漏網。安能起九原而加之斧鑕哉。此則光先至要至奸之極謀者也。

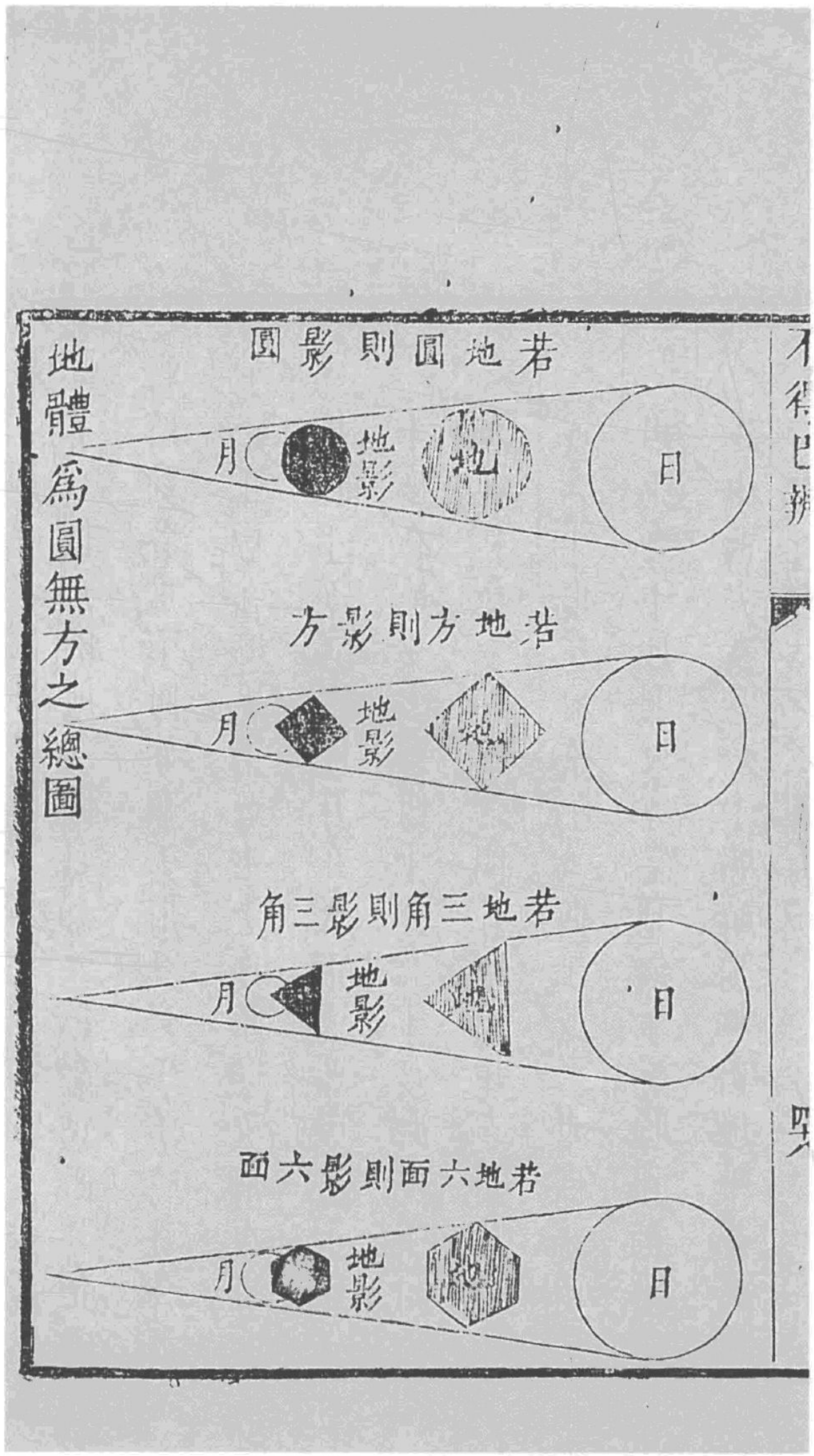
地爲圓形實證

光先于曆理。毫無所諳。見于大地非圓一語。蓋大地必爲圓體。多端各有理據。非臆說也。茲畧舉三端焉。一月食之形。夫月食之故。由大地在日月之間。日不能施照于月。故地射影于月面。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

54

亦成圓形。則地爲圓可知。二地有東西月食之時刻。各處不同。如順天府見食于子時。月在天之正中。在地平上。或七十度。距順天府東者。當見食于丑寅之間。月在天中之西。或三十或六十度。在地平上。或四十或二十度。距順天府西者。當見食于戌亥之間。月離天中之東。或三十或六十度。在地平上。或四十或二十度。若兩地相距九十度。則東方當見食。于子時。月在天之正中。西方當見食于卯時。月將出地平。若大地


地體爲圓無方之總圖
若地圓則影圓
月
地影
地
日
若地方則影方
月
地影
地
日
若地三角則影三角
月
地影
地
日
若地六面則影六面
月
地影
地
日

自東而西。爲方形不圓。則人居地面之上者。不論東西皆見月食於子時。月在天之正中。在地平上七十度。各地皆同。與順天府無二矣。此自東往西。可驗其爲圓形。如第一圖。午酉子卯爲日天。甲乙丙丁爲地球。今日輪在午。而人居甲。日正在其天頂。得午時。人居丙。即得子時。日在其天頂。衝也。東去甲九十度。居丁得酉時。日既過其天頂。將沒於地。則午甲丙子。爲其地平也。西去九十度。居乙即得卯時。日向其天頂。方出

於地。亦午甲丙子爲其地平也。依此推算。令日輪出地平在卯。人居丁得午時。居乙得子時也。此何以故。地爲圜體。故日出於卯。因甲高於乙。障隔日光不照。故丁之日中。乙之半夜也。若地爲方體。如第二圖。甲乙丙丁。則日出卯。凡甲乙丙丁地面人。宜俱得卯。日入酉。宜俱得酉。不應東西相去二百五十里而差一度。又七千五百里而差一時也。是明有時差者。不能不信地圜也。又丁乙與甲異地。卽異天頂。卽異日中。而又

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

56

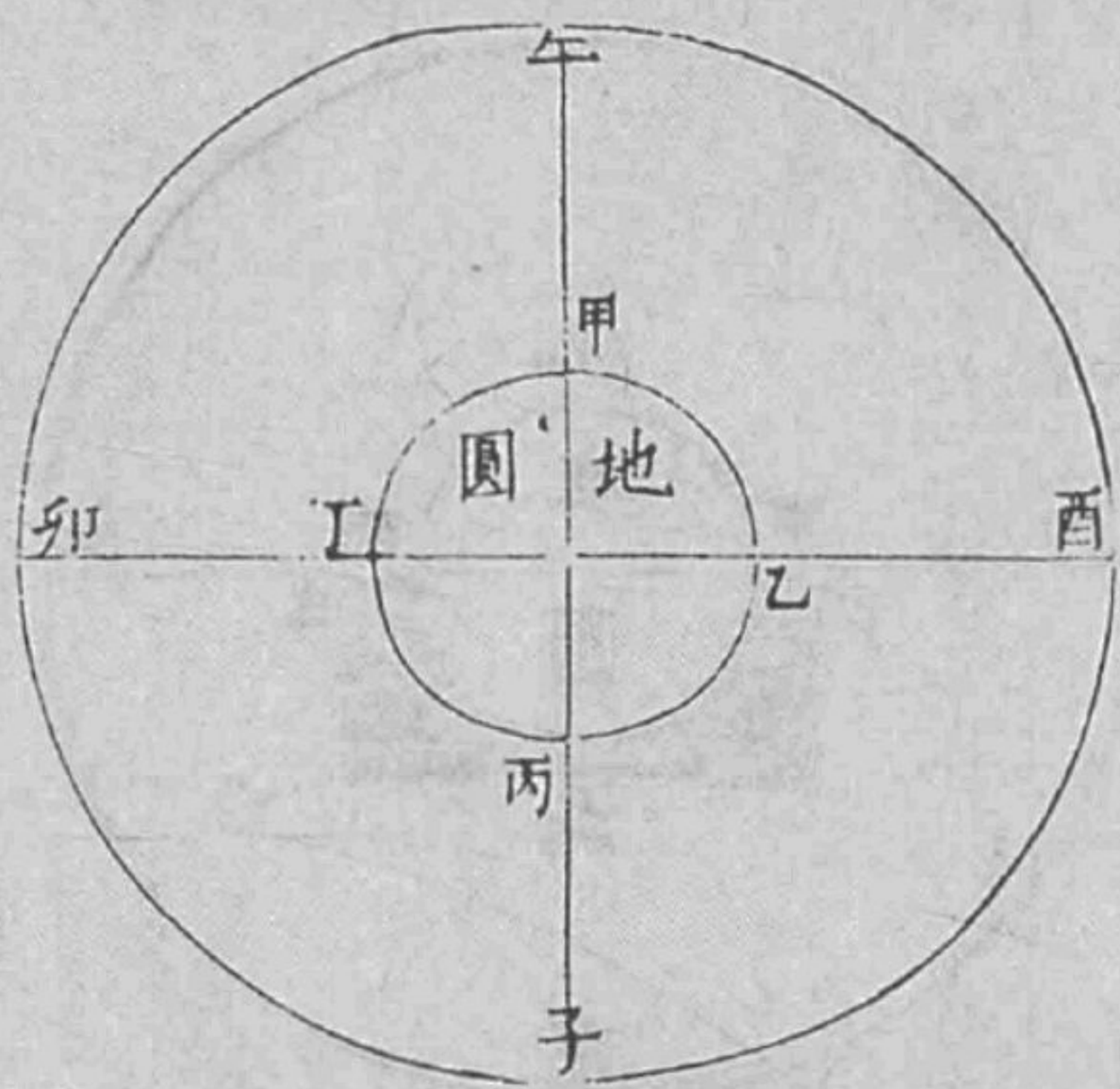
與甲同卯酉。卽丁之午前短。午後長矣。乙之午前長。午後短矣。獨甲得午前後平耳。而今之半晝分。天下皆同。何也。則明有半晝分者。不能不信地圓也。三人居愈北。見北極在地平上愈高。人居愈南見北極在地平上愈低。如廣東見北極在地平上。約二十四度。江西則二十八度。江南則三十二度。山東則三十六度。順天府則四十度。若大地方而不圓。則天下各省見北極。俱當四十度。又與順天府無二。此自南往北。可驗

其爲圓形矣。大地若方而不圓。則天下各省地平。皆一無二。而星辰在各地平上。豈有高低之分。如第三圖。西南東北爲周天。甲乙丙丁爲地之圜球。丁戊巳爲地之方面。若人在球之乙。即見在南諸星。從乙漸向丙。而南諸星漸隱矣。漸向甲者反是。若人在平面之丁。即得俱見南北二極之星。其在戊在巳亦如之。則地爲圜體亦可證也。或曰大地有高山深谷。何能爲圓體。曰地形如球者。非如匠工車鏇器物之渾淪。而毫

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

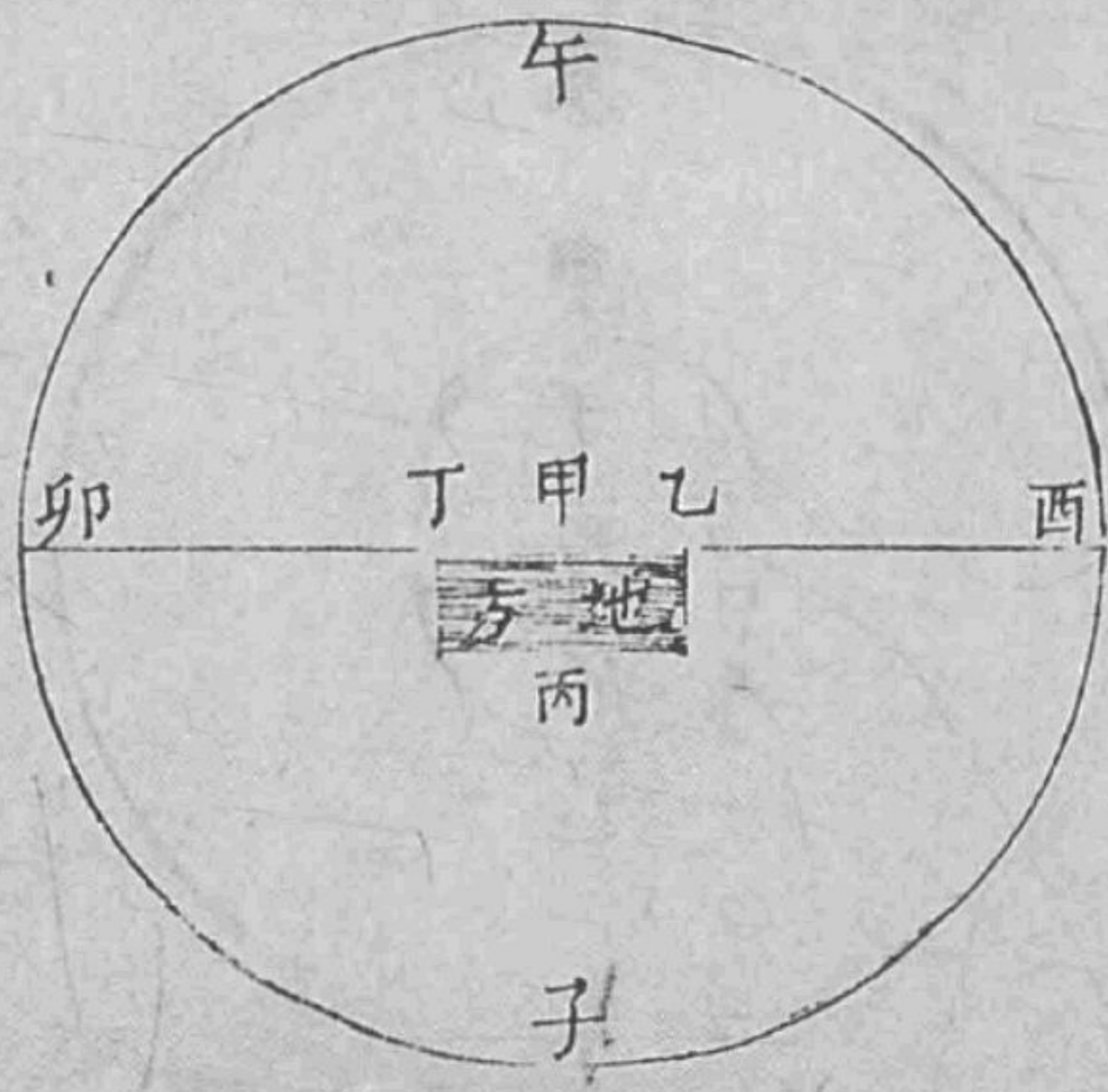
57

第一圖

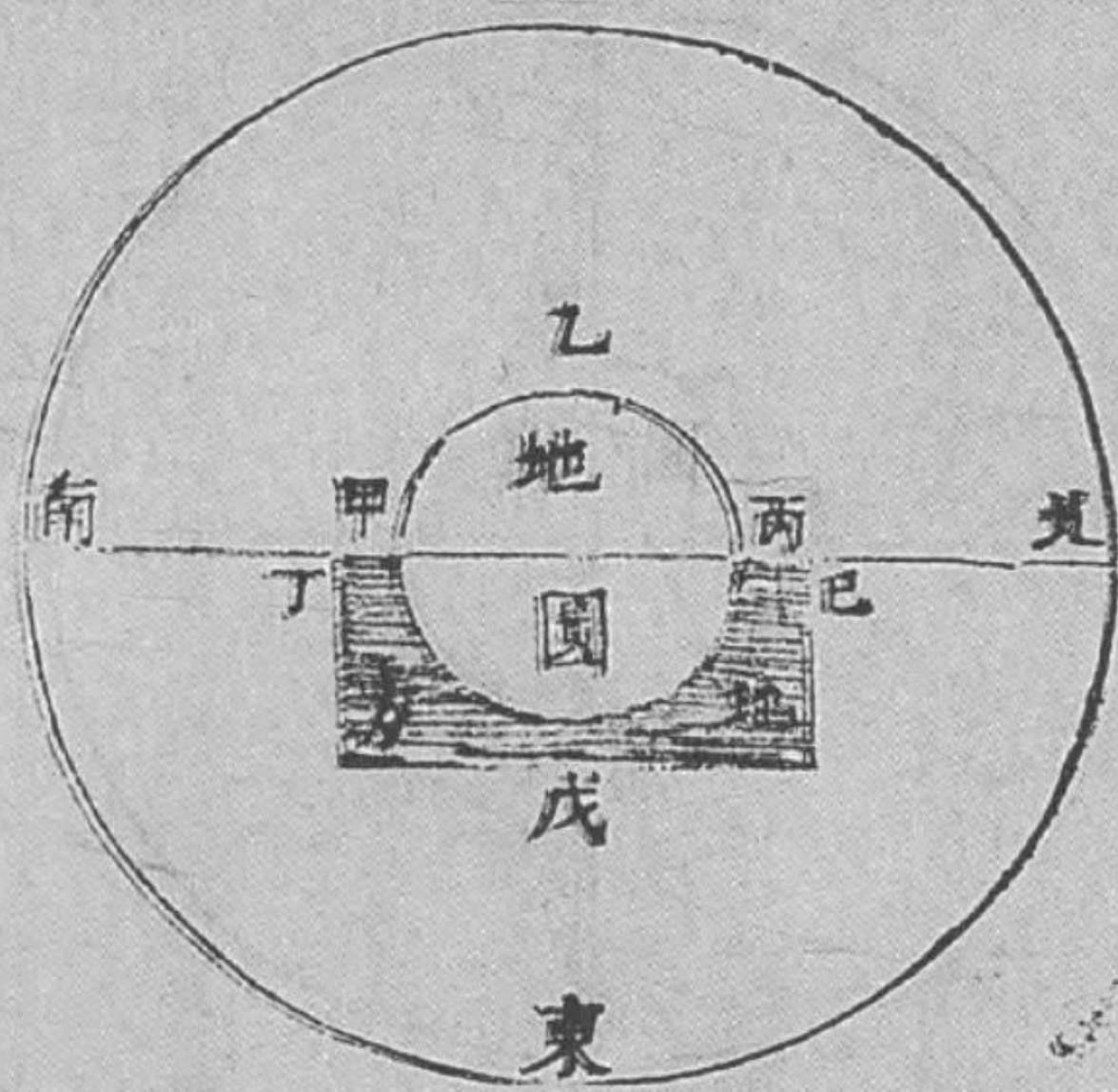


地體自東而西爲圓非方之圖

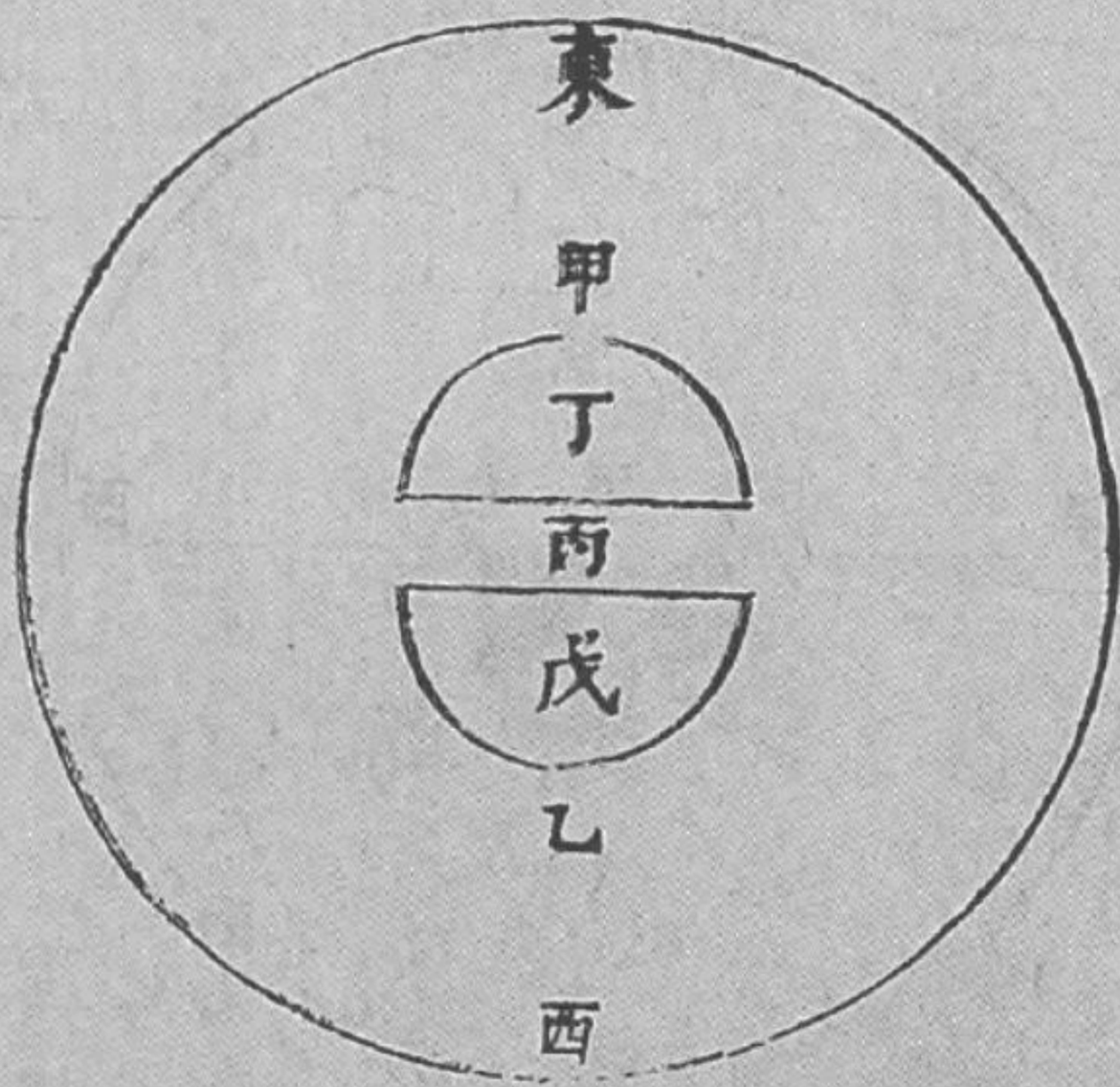
第二圖



第三圖



第四圖



58

無凹凸處也特謂其全體圓圓以別不方不尖不稜類天之球耳況山谷之度數此大地無足置算天下最高之山比地之全徑僅爲五千七百二十七分之一或曰人在地上眼力所及不見爲圓即數百里俱爲平面何也曰此地球廣大之故譬設一五丈繩於地一端定地爲心一端拉開畫一尺之弧是弧爲其本圜內三百一十四分之一然目終難分其曲猶人在地平或海面上視地與水面極廣目力約足十三里之

遥然地球周圍九萬里以十三里比九萬里僅六千九百二十三分之一安能分其曲也

光先云果大地如圓球則四旁在下國土窪處之海水不知何故得以不傾云云曰物重者各有體之重心此重心者在重體之中地中之心爲諸重物各重心之本所物之重心悉欲就之凡謂下者必遠於天而就地心凡謂上者必就天而遠於地心而地之圓球懸於空際居中無著常得安然而四方土物皆願降就於地心之

本所東降欲就其心而遇西就者不得不止南降欲就其心而遇北就者亦不得不止各就皆然相遇之際皆能相衝相逆故凝結於地之中心即不相及者以欲就亦附離不脫致令大地懸居空際也如第四圖丙爲地中心甲乙兩分各爲之半球甲東降就其心乙西亦降就其心兩半球又各有本體之重心如丁如戊甲東降必欲令本體之重心丁至丙中心然後止乙西降必欲其本體之重心戊至丙中心然後止故

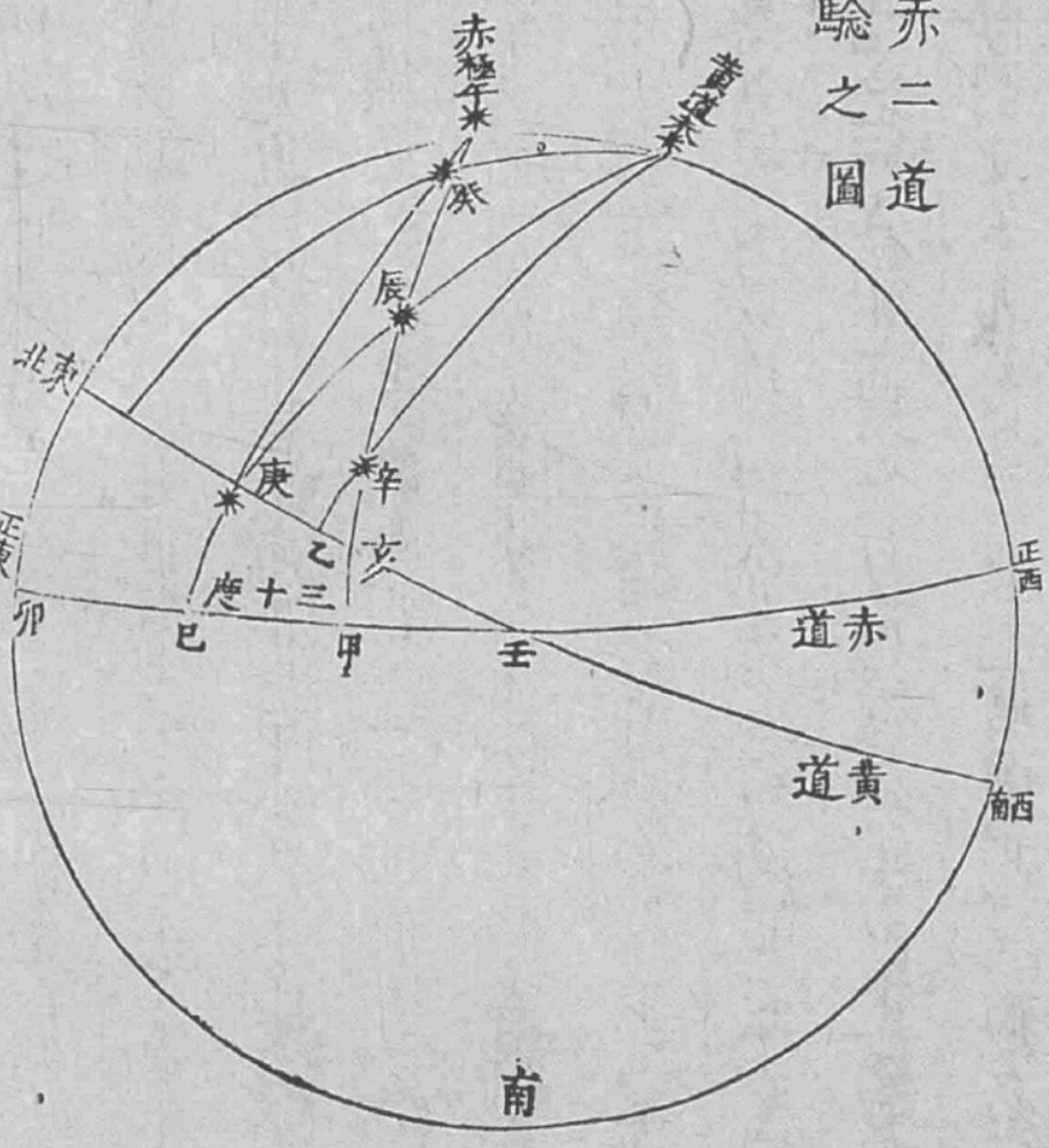
兩半球相遇於丙中心甲不令乙得東乙不令甲得西一衝一逆力勢均平遂兩不進亦兩不能退而懸居空際安然永奠矣譬一門焉二人出入在外者衝欲開之在內者逆欲閉之一衝一逆爲力均平門必不動甲乙半球其理同也至四方八面一塵一土莫不皆然隤然下凝職由於此矣

辨依赤道測驗

夫測驗爲曆家首務曆法疎密於此如指掌焉

舊法之測驗多錯。今畧舉四端。一曰。依赤道之簡儀測驗。依黃道推算之七政。失天莫大於是。蓋赤道行自正東。而正西永久不變移赤道之簡儀必對其東西南北之四正。黃道不然。或自東北而西南。或自東南而西北。時時刻刻不同。其相應之儀器。必隨之而動。今依赤道測黃道所算之七政。則以東北之行。爲正東之行。以西南之行。爲正西之行。以偏爲正。以正爲偏可乎。如圖子午卯酉爲天上過南北二極之圈。正東

黃赤二道測驗之圖

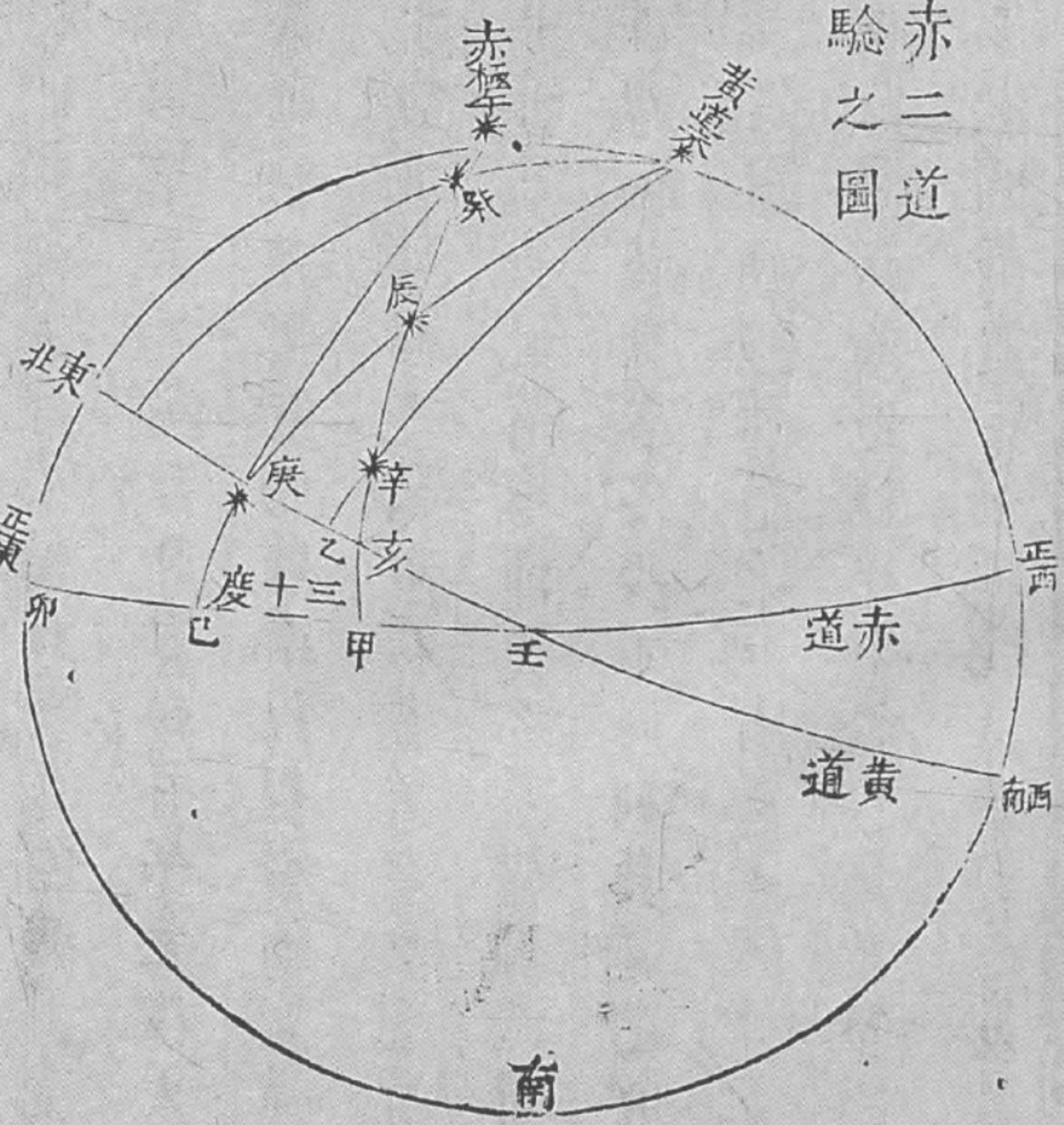


正西爲赤道。東北西南爲黃道。午赤極。未黃極。壬兩道之交爲春分。如欲測緯北之辛星。從午未黃赤兩極。出兩過辛星之弧。儀器之線當各天上之弧。至本道上。如午辛甲。未辛乙是也。午辛甲弧。指辛星。依赤道測。在赤道甲度上。離春分壬甲弧。爲三十五度。未辛乙弧。指辛星。依黃道測。在黃道之乙度上。離春分壬乙弧。爲四十五度。兩道之測。彼此差十度。又如測戊星。依赤道測則在赤道之巳度。離春分壬巳弧。依黃道測。則在黃

道之庚度。此兩星相距黃道乙庚弧爲十五度。若舊法依赤道之簡儀。測驗曆上所載依黃道算度。則此兩星相距甲巳。卽有三十度之錯矣。凡測天上諸星皆如此。如張宿距星。依赤儀測。在秋分前二十九度五十六分。差五度四十二分。諸星依赤道黃道所測。各各不同。難以盡別。如圖內癸星。依黃儀測在丙。卽春分後入十度。依赤道儀測在甲。卽春分後三十度。差五十度。若依

62

黃赤二道測驗之圖



如此測法。五緯不惟日計。且有幾月先後天之差。恒星不惟年計。且有幾百年先後天之差矣。

論舊法所用黃赤道率。以相變通兩道之度數。此法止可用于諸星在黃道之中線者。而不可用于緯南北者。今渾天之星皆出入黃道之內外。緯南緯北。各多少不同。列黃道之中線者。僅六七耳。所以黃道之率。有過不及之大差。如前圖。辰星依赤道測在甲。離春分壬甲之度數。今舊法用黃道率。變通壬亥黃道之度數。而以辰

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

星爲在黃道之亥度。而其實在黃道之庚。則此率法。有亥庚度數不及之大差。星緯度愈多。則率法所差愈遠矣。二日。測驗無定時之加減。夫七政曆上所載五星。俱從子正起算。舊法測驗或昏或晨刻。不用時刻加減之法。則載七政曆上。子正經緯度。自然不得合于天之經緯度也。假如太陰子正。在井宿初度。昏刻在井宿。或九或十度。大不同矣。至論測驗之時刻。其大要有三。一宜以恒星等法。先定其測之本刻。二或先

或後。推算其當測之星。於本刻之在天上何度分秒。三本刻至時。即將儀器正對于本星。然後看測經緯之度分。於推算經緯之度分。全合與否。此爲定法。亦定理也。三曰。悞三差。即高下差。時差氣差是也。論別星三差。微小可以不算。論太陰不得不算。不然其緯度間至一日即有先後天之差矣。經度距極度皆因之。而未免數刻之差。於交食可證。四曰。悞蒙氣之差。諸星在地平上二十度以下。俱在蒙氣限內測蒙氣悞或

幾分之差。則星或先天。或後天。不但數刻。且有數日矣。其餘測驗之故多端。今不具論。畧舉四端以總辨舊法之錯。而明黃道之推算。必須係黃道之測驗。斯可爲萬世之定法也。

新舊二曆疎密

凡係曆法款數。須隨地推算。不可以一處而概他處。如各省太陽出入。晝夜長短。節氣交食時刻。各有加減之法。據舊法。僅可謂一省之曆耳。

蓋所算晨昏太陽出入。晝夜長短時刻。其法止

可用于江南。算節氣交食時刻。其法止可用于京都。不能變通他方。邢觀察律曆考。亦辨其非。第無術爲之更定耳。新法七政曆。推日月五星。皆有每日之經緯宿宮度分。隨日可以測驗。而知曆日推算之節氣。五星之行度分朔望上下弦時刻。合天與否。開卷了然。又有一年每月太陰正斜橫升。所以推各朔之前後。太陰或早或遲。見于東西。舊法不然。止有宿度。無宮次經緯度。每月朔望上下弦。曆止載何日。不載何時何

65

刻。故錯于天或八十或九十刻。從何而辨。至所推七政曆。不知太陰五星。天上在南在北。并其宿行。止有度數。無分數。夫測驗之精微。在于分秒。若差度數。即爲疎遠。無分數。則何以爲合天之準。又何以見曆日之疎密。何況土木火三星日行不至一度。土木二星。間有一十二十多日不行一度。則有二三十日之差否。何從而知。依舊法歲差。星宿每年往東行一分五十秒。六十六年有餘行一度。舊曆上既止有度無分數。則

六十六年間。每年之歲差。與星宿之行動。既無以分別。又何以爲曆乎。曆者歷也。在曆七政經緯之度分。與在天經緯之度分。密合無間。斯稱爲曆。不則謬矣。夫七政曆。爲日月五星每日在天之一幅總圖耳。如天下各省地圖者然。各省無南北之分。無經緯之里數。豈得謂之地理耶七政曆無星宿南北之分別無官次經緯之度分。豈得謂之七政曆乎。況五星伏見。尤其舛甚今據所推。云見而實不見。云伏而實未伏。或先

後錯至一句二句。甚且朞月者有之。五星相會之期于天。又差數目矣。二十八宿距度其中于天度。有大有小。亦有紊亂一二三度者。此皆疎遠之最昭晳者也。光先即有百喙。其能掩乎。

曆日自相矛盾數端

依光先自認舊法之差。則每年曆月七政等。全無一日合天矣。如日月五星。每日宿度宮度。節氣朔望交食。皆無不錯。其蘖鏡云。夫交食之法全在黃道十二宮之濶狹度數增減之差。增減

得而交食自無不驗。大統曆之黃道自郭守敬三百餘年未修。而差已五度等語。又說十二宮之濶狹。盡皆不同所當極宜考修者。又天文圖內云。古宿之長者。今則減而爲短。古宿之短者。今增而爲長。據所認舊法之節氣。一年之中不止有五百刻之差。論宿之長短。年年有加減之差。自郭守敬至今從無加減。則在曆上宿之長短。有三百八十六多年之差。十二宮亦然。日月五星。日月之宿度與宮度。豈得而合于天乎。又

世祖欽定合天之新法。非病狂喪心者。敢如是乎。茲特揭其自相矛盾數端于左。

一論春秋二分。所謂春分秋分者。晝夜平分之謂也。今閱丁未歲曆。二月二十六日。晝夜各五十刻。則應爲春分矣。乃逾二日。至二十八日爲春分。八月初七日。晝夜各五十刻。則應爲秋分

據其自認舊法之交食未曾修改。不得不錯。而三百多年以來。全無修改之法。今光先偉用全不合天之舊法。而臧

矣乃反前三日于初四日爲秋分

一論一年每節氣晝夜長短凡本日晝夜長短悉依本日太陽出入推算此定法也今就本曆晝夜長短而論多與太陽出入不相合如十月二十二日日入酉初初刻理宜本日晝四十二刻夜五十八刻今彼曆五日前晝四十二刻夜五十八刻十一月二十二日日又入酉初初刻而五日之後晝四十二刻夜五十八刻又十二月二十日晝四十四刻夜五十六刻理宜本日

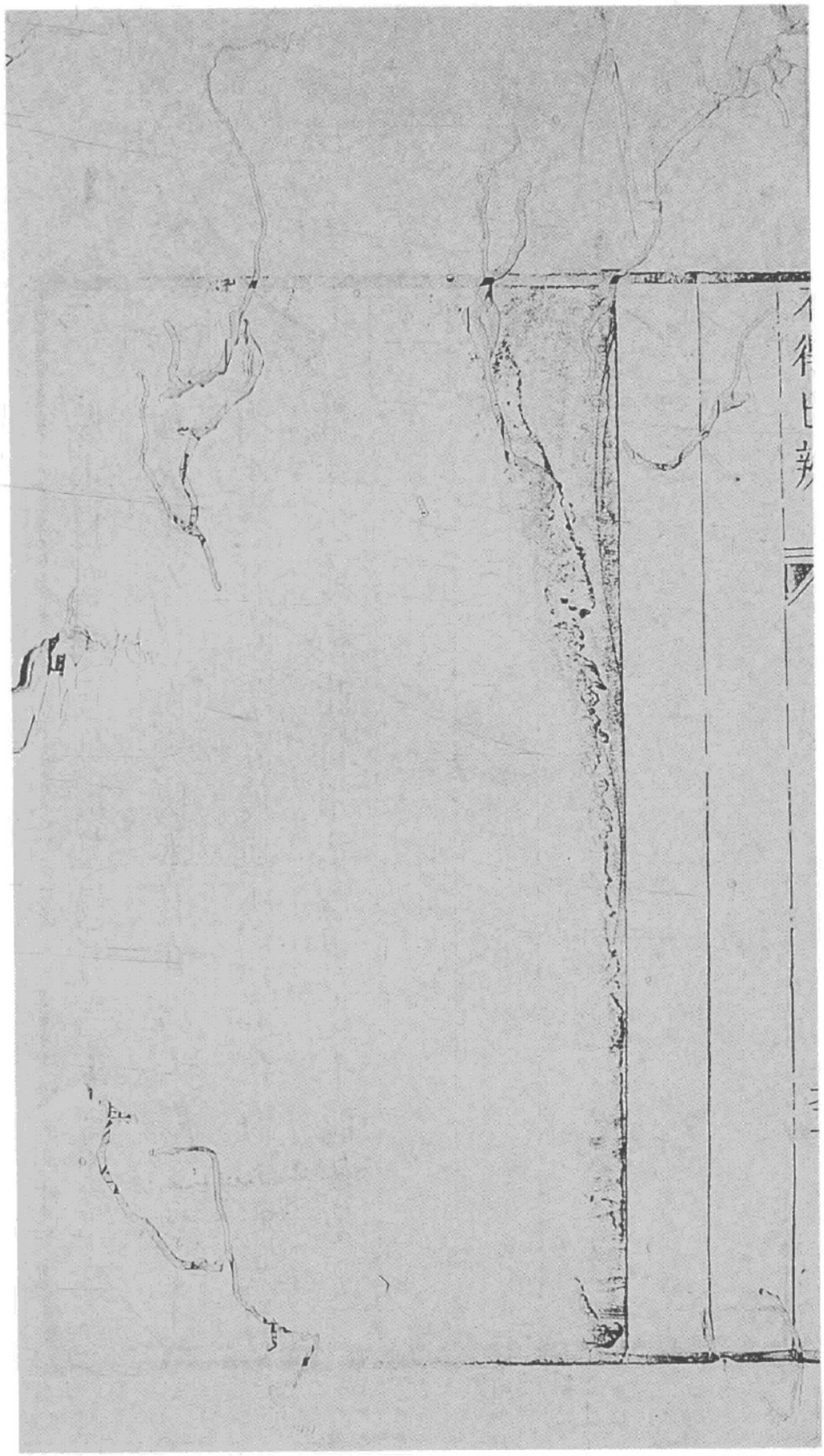
日出卯正三刻。日入酉初一刻。乃今曆上先一日出卯正三刻。先三日。日入酉初一刻。豈此三日之間。太陽周天之行動。絕無增減乎。何況六日之前。其行動加減一刻也。自正月至十二月。一歲之內。其舛謬若此。其他纖悉微細之間。豈易屈指數耶。

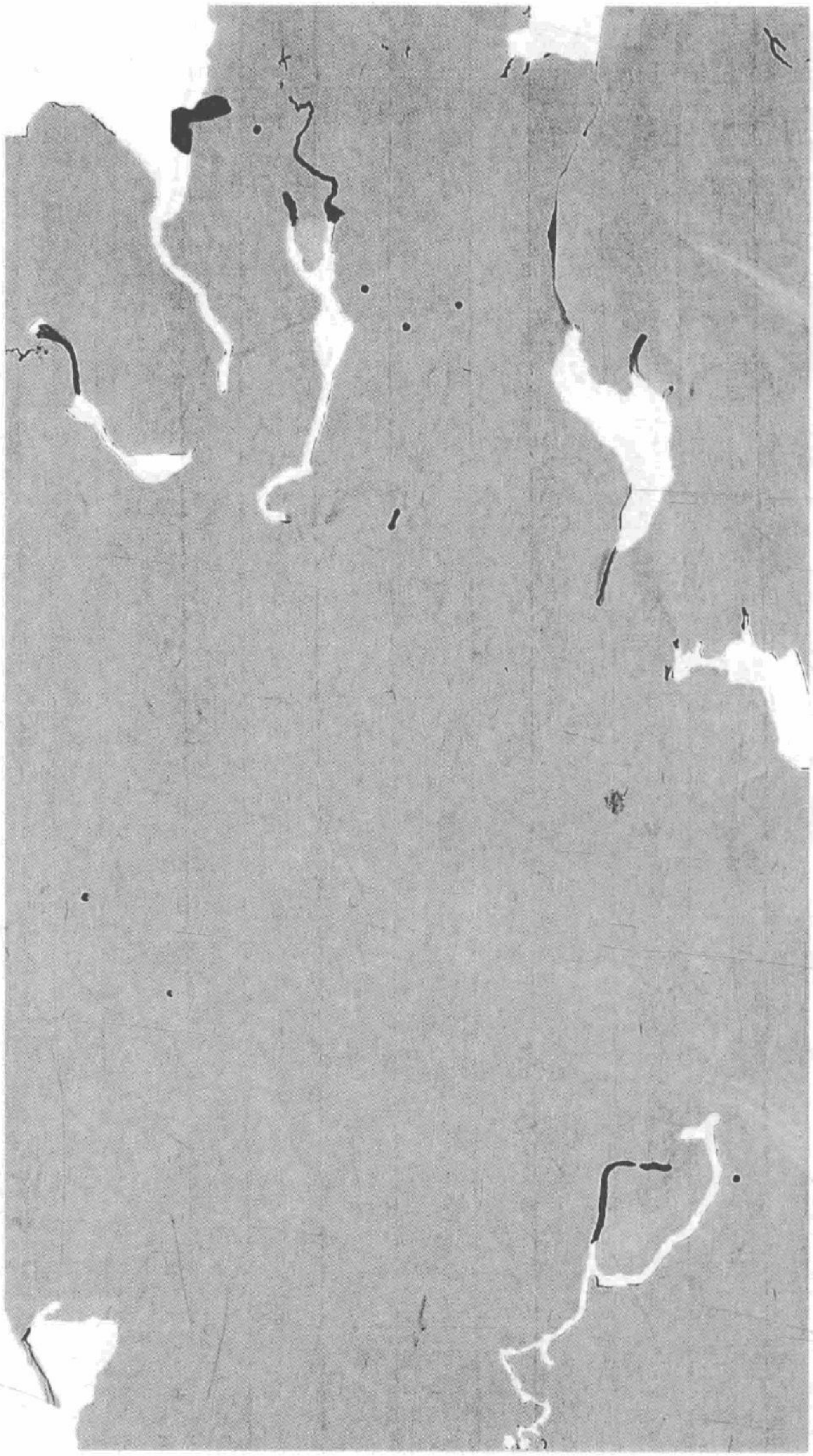
一論五星合伏。凡星與太陽同經度。名爲合伏。今康熙六年曆。五星合伏。多與太陽不同經度。如二月十八日。水星在室宿二度合伏。而太陽

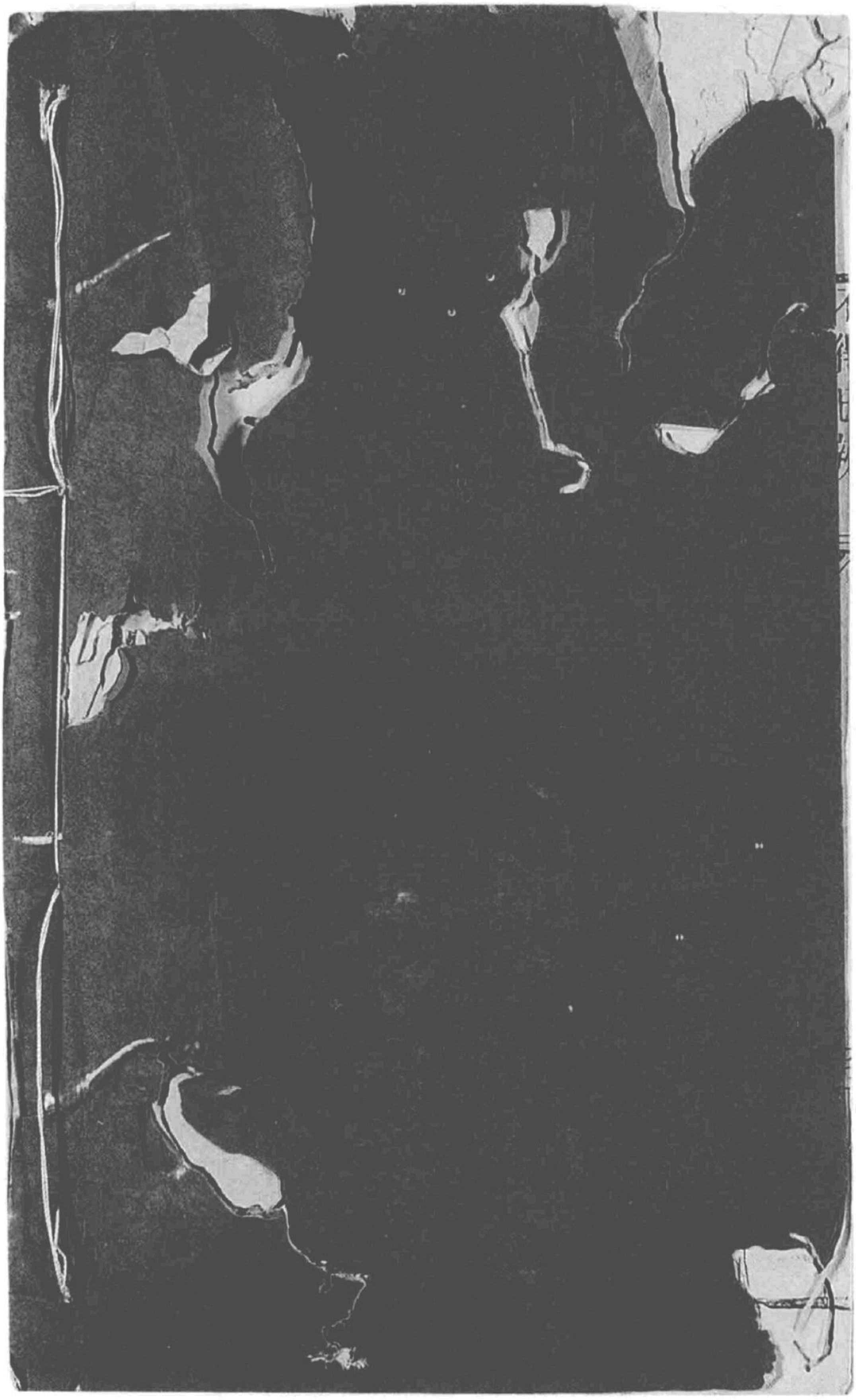
本日在室十度過前合伏七日矣又四月十九日水星在胃八度合退伏而本日太陽在胃十一度又過前合伏三日矣又五月二十日水星在井十八度與太陽合伏而太陽本日在井十五度又過前合伏三日矣又七月二十日水星在翼十度與太陽合退伏而太陽本日在翼三度又差七日矣又九月十七日水星在氐一度與太陽合伏太陽本日在亢七度又差三日矣

水星三月十一日在奎二度與太陽合伏而太

陽本日在奎四度。火星四月三十日在卯五度
與太陽合伏。而太陽本日在卯六度。土星十二
月十二日在牛五度。與太陽合伏。而太陽本日
在牛六度。似此自相矛盾之處。不能枚舉







獅子說

〔意〕利類思述

提要

《獅子說》，意大利利類思述。清刻本。梵蒂岡館藏號：BORGIA CINESE 350.10。

本書為西方科學類著作。據書中所云，康熙十七年（1678）八月初二日，外邦進獻活獅，抵達京城，中國多有向作者詢問獅子相貌性情者，故作者撰寫此書以明之。全書共分獅子形體、獅子性情、獅不忘恩、獅體治病、借獅箴儆、解惑等六部分。其中對獅子名字、來源、像貌習性以及對人的益處，敘述詳細。書末，作者又解答士子疑惑，辯明中華以前未有活獅，此次進貢者為真獅子等問題。對於本書撰述方法及內容來源，本書明言，『據多士試驗暨名史紀錄，而首宗亞利格物窮理之師，探究諸獸情理本論』。本書即遵此法，於史書記載多有援引。據書前利類思《序》所云，『今述獅之像貌形體及其性情力能，不徒以供觀玩暢愉心意而已。要知天地間有造物大主，化育萬物，主宰安排，使物物各得其所，吾人當時時讚美感頌於無窮』，是本書之撰述又有讚美感頌天主之意。方豪與意大利漢學家白佐良等對此書均有研究，鄒振環則認為此書是對亞里士多德《動物志》的轉譯和介紹，可以參考。

本書開本25.7釐米×15.8釐米，版框高18.6釐米，寬14釐米。半頁九行，行二十字。白口，四周單邊，單魚尾。卷前有利類思《序》。《序》後有獅子圖一張。除該本外，梵蒂岡圖書館別藏該種書複本兩種，館藏號分別是BORGIA CINESE 324.22、RACCOLTA GENERALE-

ORIENTE-III 228.4，與該本版本相同，惟 BORGIA CINESE 324.22 無獅子圖。梵蒂岡圖書館藏《曆法格物窮理書目》著錄有《獅子說》。梵蒂岡圖書館之外，法國國家圖書館、鎮江博物館等亦均有收藏。法國國家圖書館藏本，據古郎《中韓日文目錄》記載，與該本版本相同，黃興濤、王國榮《明清之際西學文本》即據此本標點。鎮江博物館藏本，據《中國古籍總目》，為清抄本。（毛瑞方）

獅子說

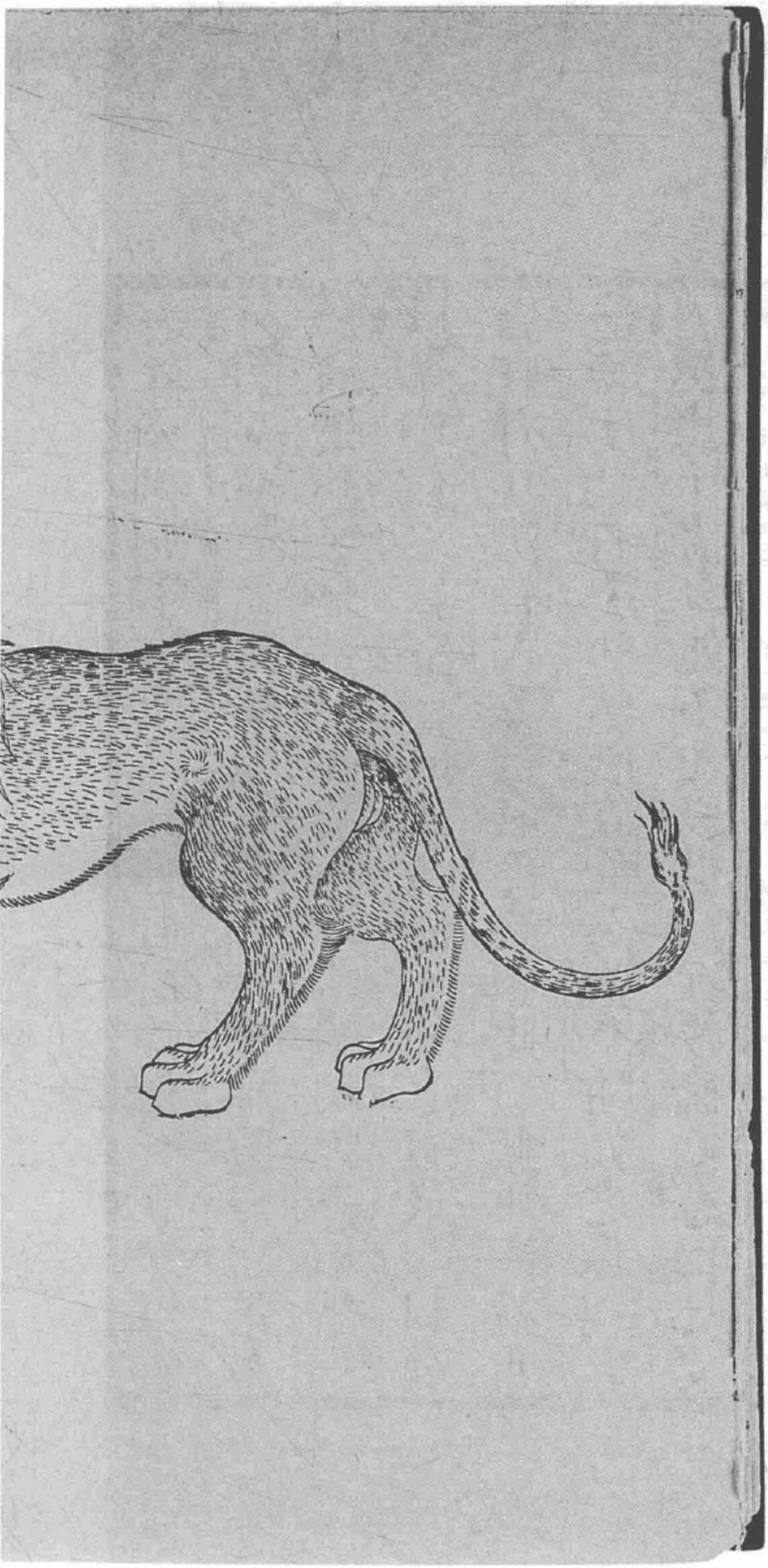
de virtu
tibus Leo-
nis.

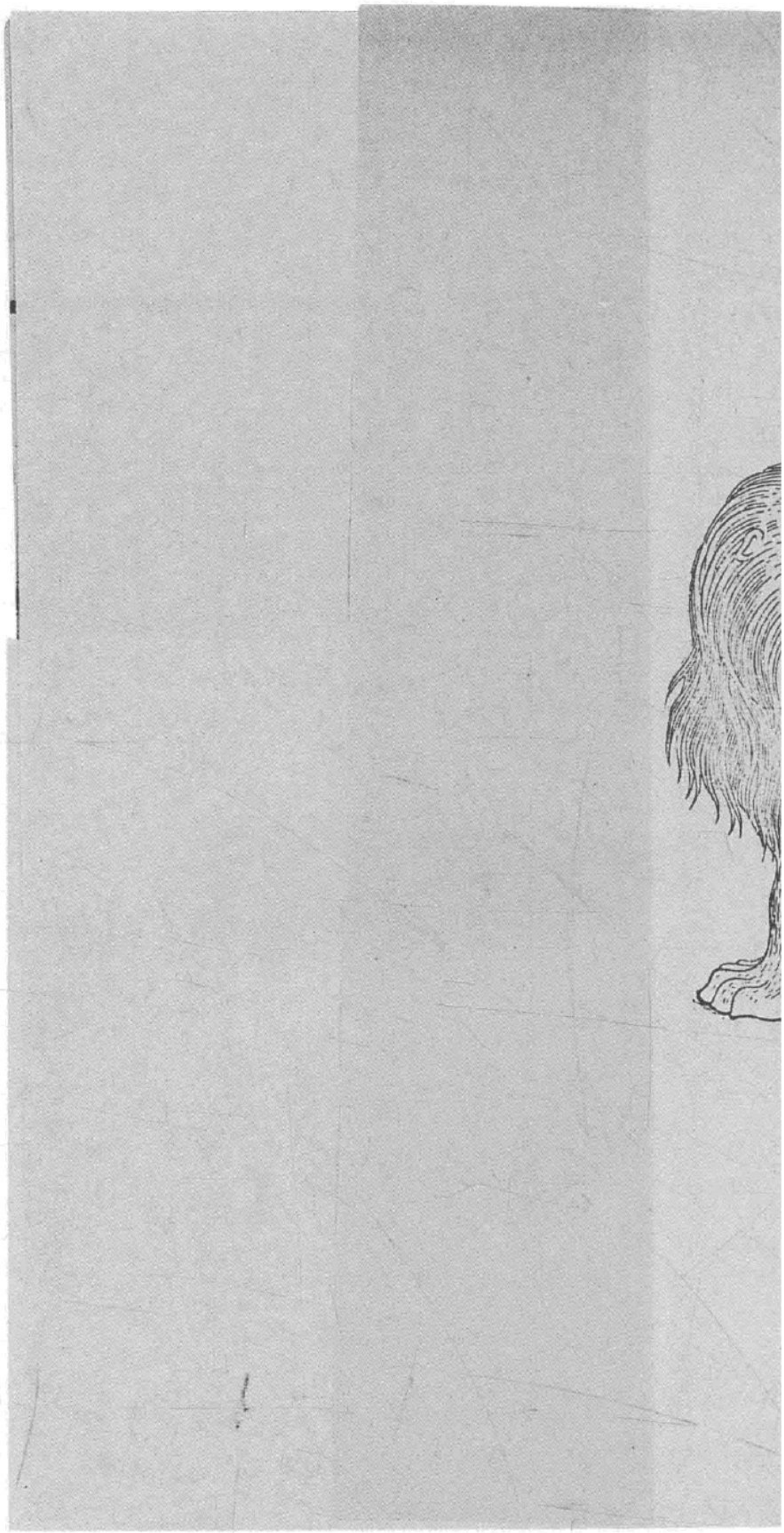
序

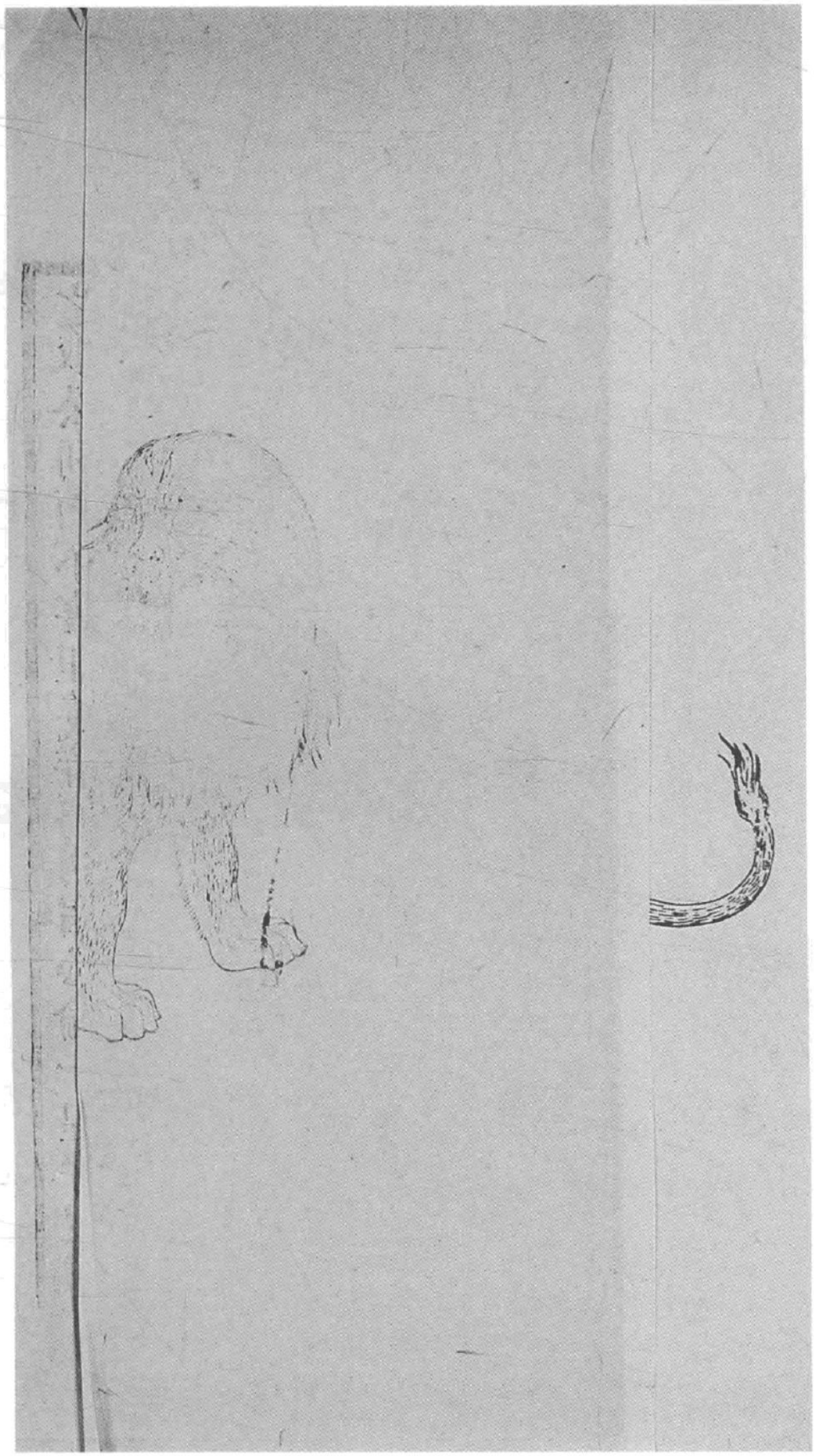
嘗觀寰宇諸物豈非一大書智愚共覽乎愚者惟視其外形觀悅而已智者則不止于外形反進而求其內中緼義如不識字者獨觀冊內筆畫美好識者不但觀字畫之精美且又通達其字文所講之理焉蓋受造之物不弗爲人適用養肉軀且又授學養靈性引導吾人深感物元勿負生世之意卽特仰觀飛禽俯視走獸無靈覺類愈訓我敦仁處義積德之務如於君盡忠於父盡孝於兄盡弟夫婦盡愛朋友盡信

試看蜂王爭戰群蜂擁護至於亾身不顧示有君臣之分獅子養父獲獸吼招父同食獅之父保其子雖傷不避此存父子之親各獸不殺同類顯兄弟之愛鴿子鴛鴦一匹不相瀆亂鴈失偶不再配是守夫婦之節一鴉被擊衆鴉齊集護噪此有朋友之義至論其各德亦足訓人蜂王雖有針刺而不用指治國刑措之化螻蟻夏運收冬積貯示人勤勞預圖之智又死蟻必帶入穴藏埋示安葬暴露之仁獅子不殺蹲伏者即寬恕歸順之誠蜂採花作蜜而不傷果實猶

之取公利而不害理義群鳸同宿必輸一醒守以備外害兎營三窟以斷獵犬嗅跡皆保身防盜之策飛鳥搆巢外取堅材內取桑物蝍蛛結網經緯相錯一以爲作住之宮室一以爲織造文繡之服或趨利避害且有巧法吾人多有取焉諸如此類無知畜物非造物主具有全知默賦豈能然哉今迹獅之像貌形體及其性情力能不徒以供觀玩暢愉心意而已要知天地間有　造物大主化育萬物主宰安排使物物各得其所吾人當時時讚美感頌于無窮云







獅子說

極西耶穌會士利類思述

康熙十七年。八月初二日。遐邦　進活獅來　京。從古中華罕見之獸。　客多有問其像貌性情何如。豈能盡答。故略述其槩。茲據多士試驗。暨名史紀錄。而首宗亞利格物窮理之師。探究諸獸情理本論云。

獅子形體

獅子之名稱。各國不一。極西諸國。依臘弟諾公通讀書之音。稱之謂勒阿譯言萬獸之王。言其性情德能勇猛。超諸獸之上。生產于利未亞洲諸國。距中國五萬餘里。其種有二。一身

略短。首項之毛拳捲者。猛健稍次之。一身長。首項之毛細軟悠長者。猛健更强。不懼損傷。牝者首項無長毛。腹有兩奶。二種之色。大約皆淡黃灰白。別地亦有青藍二色者。全體毛。如牛毛之短。獅頭最硬。面稍圓。額方。中凹。巨眉。而眶略深。眼大。不圓不長。眸精藍。其色火耀明細。鼻粗。貌上下平衡。口寬濶。上唇分開。下頷較口小。齒尖如狗狼之牙。惟上下四齒。半歲時更換。頸項短。骨大而堅。互相敲擊。出火如火石然。骨內僅髮微之髓。力量在胸膺及前體。脊梁骨至尾。皆結

實。腹小而窄。兩肋稍弱。渾身剛勁。後腿瘦小無肉。尾稍長。而常動。尾梢後。毛僅一撮。小腿硬而多筋。前趾五爪。後趾四爪。爪甲尖利。大而堅。入裏如刀鞘然。路有碎石則收之。恐鈍其爪甲。

獅子性情

獅之食甚多。牡牝不同食。已飽。好頑耍。而不傷物。飢不擇物。人遇之則險。所食皆生活之肉。死肉不食。食餘不再食。一說爲臭。一說爲傲。以存其爲獸王之體統。若在籠內。未知照常否。食多則二三日不食。肥肉

不食。獅剩餘之肉。百獸不食。爲有獅子氣。獅老無牙。無能攫獸。有進城食人。飲水少。出糞最臭。最少。最乾硬。撒尿仰足如狗。其行漸次。左足不過右足。獨乳正切其音。睡熟尾巴亦動。示其不睡。睡于露天曠野。不睡于窩穴。以彰不懼。志氣寬大。惟好勝。每至三四日。即有瘡疾。如無此瘡疾。其性力最爲利害。惟春季產子。大約產二。生兩越月。即能走動跑跳。肖象其爲獅兒。但其愛兒之情則甚。爲保全小獅。雖多衆射箭擊石。傷其身。亦不避。萬不許人入洞穴。取其小獅。倘不

在穴。被人偷取。即滿處叫喊啼哭。如女人苦泣。入穴不直行。且多灣曲。前走復後回。又將尾拂土覆其脚跡。恐人知其小獅之處。小獅或攫得獸肉。即呼鳴。如小犢之音。招叫大獅。壯獅同其父髦獅。往取各獸。老弱行走不前。即歇下。壯獅前往。若攫得獸。即叫喊招髦獅。彼慢行。到其處。先摟抱其子。復將口餂他身。方同食。獅見打圍者視之。便不懼不逃。多衆迫之。無奈而退。亦徐徐而行。每行三五步。一歇一回頭。到樹林處所。無人看見。始速行跑走。至于平原曠野。則逞其

猛健。亦復慢行。雖勇力膽量廹出衆獸。但怕雄雞車輪之聲。

獅不疑忌人。不邪視。亦不容人邪視。百獸中。量最寛大。易饒恕。蹲伏其前者。卽不傷。遇男女及小孩。先咬男。後咬女。非甚饑。不害小孩。或咬抓人。皆流黑血。被傷者。極難痊愈。或射箭不中其體者。惟向前嚇倒之。而不殺傷。史紀有一夥兵士。身穿鐵甲騎馬。欲觀獅子。偶遇三獅。騎騾馬者。鞭策不前。騎不騾者。馳走。追赶獅子。內有一兵士。放箭射之。不中。兩獅已去。惟射

不中之獅不走。馬馳將近獅。復用標鎗標刺之。又不中。鎗僅在獅首飛過。此兵士卽墜馬。滾于地。獅子撲將過來。止抓其盔甲。而不傷其人。後乃去。蓋獅子之情。爲人傷他與不傷他。其報復亦如之。此係墜馬之兵士親口傳聞。書于冊者也。

獅不忘恩

獅與其相熟之人最好。史載有一僕。名晏多者。獲重罪。逃于利未亞洲。免死。遁入深山。不覺誤入獅洞。遇獅歸洞。嚇驚倒地。獅受剛茨傷足。痛疼之甚。見晏多

倒地。近前搖尾。喜歡。提足示傷。欲其拔除。晏多昏駭。無奈。以手輕拔其剛茨。獅卽忻躍。待他如友。常授肉食。晏多每晒熟始食。如此者。同獅穴住三年。後厭其處。遂出洞穴。被獲。送官。監禁。定其死刑。此獅亦遇被拿。及行刑時。晏多偕羣囚。悉置衆獅噬食。此獅一見晏多。恩人。卽到跟前搖尾。飾晏多之身。護守。防免別獅。羣囚俱被他獅食訖。獨晏多存活。衆人駭異。問其緣故。晏多備訴來歷。至聞于國王。卽赦晏多。并與此獅同釋。衆人歡呼。指謂獅子之友。

獅體治病

獅生能力如此之異。獅死亦有異常之用。血。肉。油。五臟。筋骨。皮革等項。名醫取之以治病。獅血塗身。百獸不敢殘害。獅油擦體。百獸聞之遠遁。傅其患處。能止諸痛。灌于耳。亦止耳疼。獅肉食之。能去昏迷妖怪。食獅腦其人卽瘋。獅皮作履穿之。足趾不疼。作褥子坐之。無血漏之病。製造膏藥。入獅乾糞。能脫除疤痣。獅齒于小孩未生牙前。及脫牙將生之候。懸掛胸膊間。一生牙齒不疼。食獅

心。與別肉伴食。其人一生無瘡疾。食獅膽。立時便死。將膽調水擦眼。眼即光明。

借獅箴儆

古賢借覺類之情。作警語以訓人。論獅子有多警語。

茲略舉一二。

曰。家內則獅。外戰則狐。 意指一等人。誇自能。見敵膽怯退步。

曰。獅已亾。群兎輕忽藐視。 意指無膽小民。欺弄謝權大人。

曰。與獅結友。　意指劣弱者不可與强梁者相交。瓜瑣玻賢人。以況語解曰。獅。驢。狐。三獸相約。凡打圍得獸。平分。既得獸。驢本性蠢。果平分。獅見與彼均。遂發怒。殺驢。狐伶俐有智。不敢分。將全獸與獅。自取斐微。獅對狐說。此分法誰教你。狐答曰。視驢子災難教我。

曰。鬼臉嚇獅乎。　意指大丈夫不以虛言驚惶其心。

曰。羊對獅。　意指勿同有勢力之人爭。

曰。剃獅頭。　意指妄做不能行之事。

曰。由一趾。推知獅子。　意指人作小事美。則知其大事優。如見幾句文。便知全文之佳。此諺由斐茀亞名士。見獅一趾。則知全身若干。

曰。合獅於狐。　意指各執意見。不相合一。獅猛勇。狐狡滑。最難和同。

曰。寧願一獅爲帥。衆兎爲卒。不願一兎爲帥。衆獅爲卒。　意指征戰勝敗。總歸將帥一人。

解惑

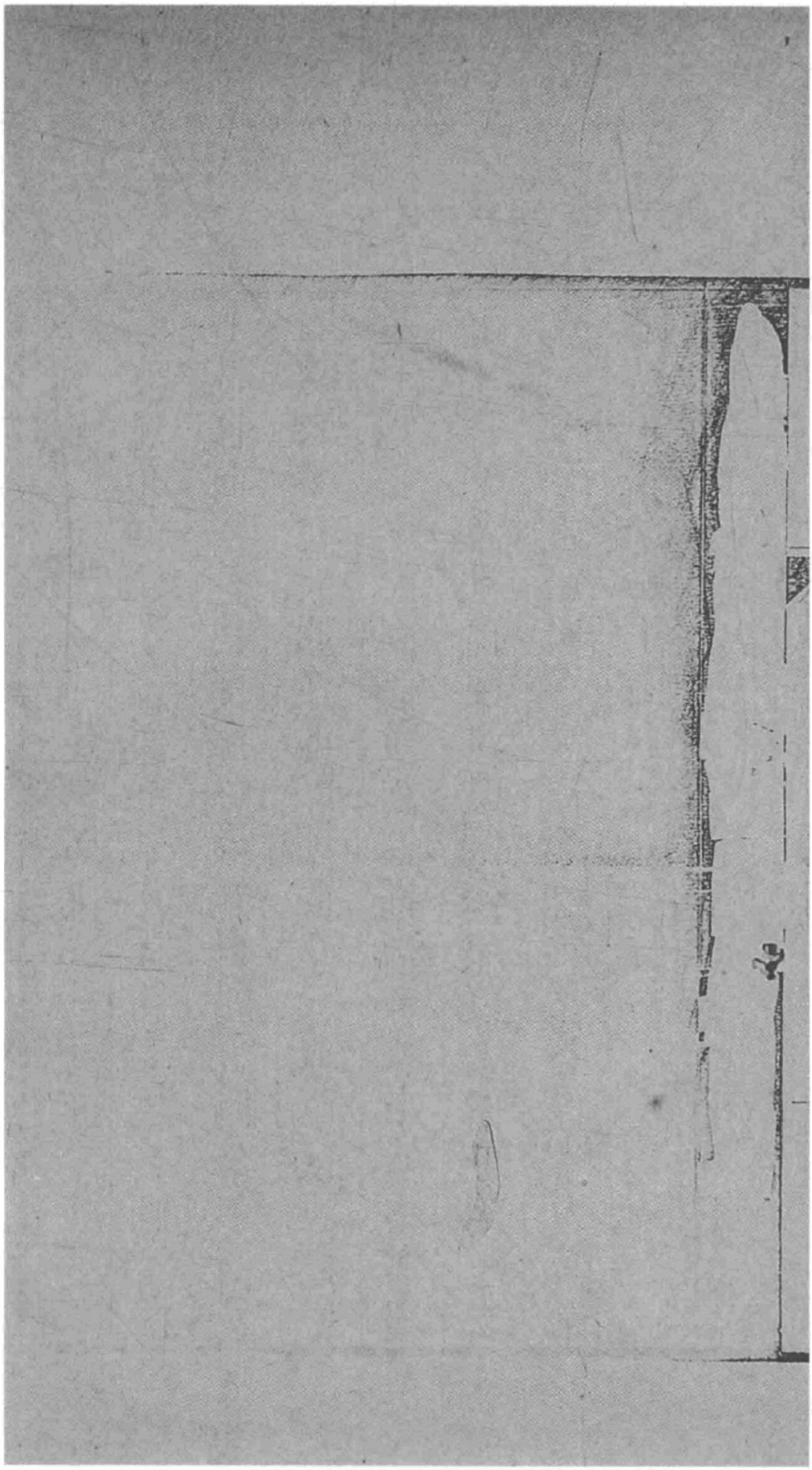
客有疑前所云中華從未見活獅。今據傳言見者已二三次。現　大內尚貯獅子皮。答曰。凡事宜考理之所據。非但傳言之所聞。傳言可訛。考理無謬。獅子至中國。或由陸路。或由水路。由陸路。勢所不能。蓋利未亞洲。係獅子生產之地。陸路距中國四萬餘里。每日最速。不過行八十里。計程將幾二載。但獅子非可以牽策而至。必載于籠內而行。扛擡之夫。至少需四十人。更換之夫亦如之。獅子每日所食生活猪羊。一年

計四百餘頭。況塗中多曠野無處買獲。尤須預備。此人畜衆多。糗糧芻食浩繁。則知陸路之甚難也。

論水路。歐邏巴（即大西洋洲人。）利未亞（獅子生產之地）洲人。知有中國。而中國人。知有歐邏巴利未亞等洲。悉由歐邏巴人。從航海而來。抵中國之始。迄今僅一百四十餘年。利未亞洲人。（即黑人國）係偏僻之方。無貨物。無船舶航海。又不與別國交遊。何由得進獅子來中國。況其人蠢蒙。復無文字相通。安有進獅之意。即歐邏巴人。其先亦無進獅子之事。至屬國所進者。特獅皮而已。則

謂活獅之進自今日始明矣。

客復疑非眞獅子。答曰。既云非眞獅。請教眞獅子像貌情性何若。有其實據。然後能分別眞僞。今不倚愚三次目擊。在大西洋。西際理亞。意大理亞。依西把尼亞。三國之王。內囿獅子爲據。惟稽考古來格物窮理之士。探究諸獸情理。及遺圖像。紀錄于冊。現存在玆。爲一一合證。剞冊內所繪刻。紀各獸各像。皆與常見諸獸正合。豈獅子獨否乎。



西學凡

〔意〕艾儒略答述

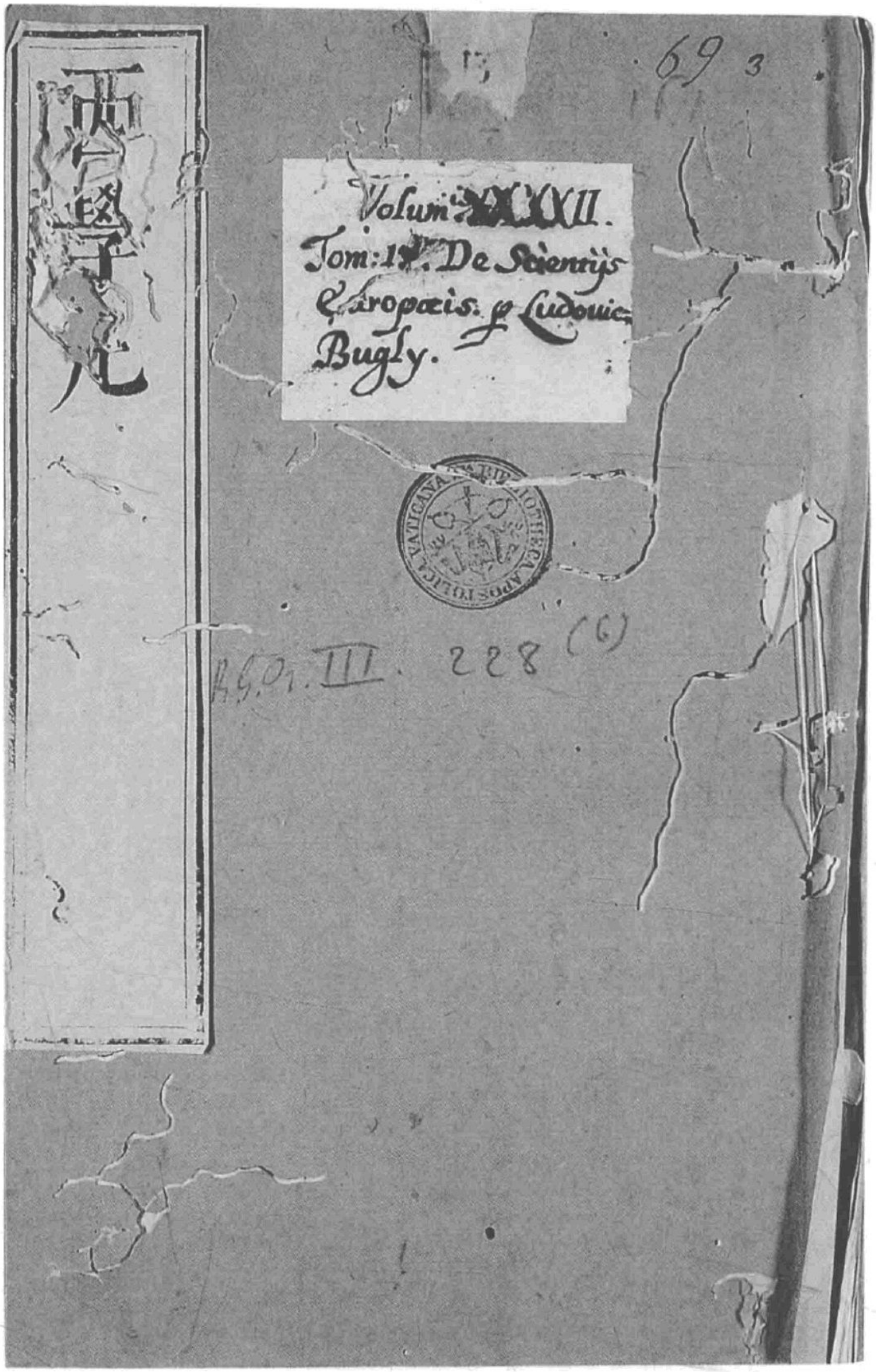
提要

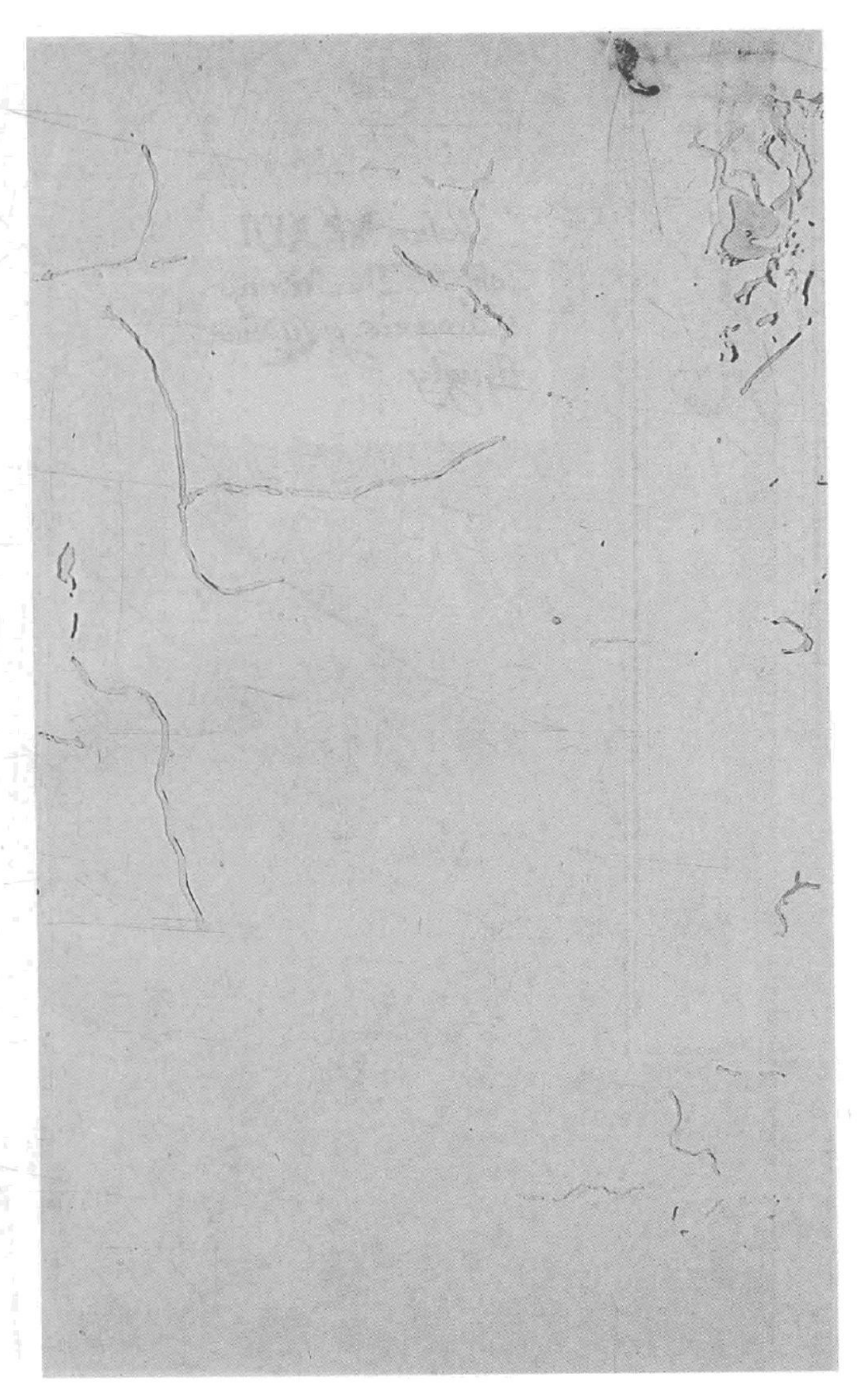
《西學凡》，意大利艾儒略答述。明天啓六年（1626）閩中欽一堂重刻本。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 228.6。

本書為第一部介紹西方教育的中文著作。如書前許胥臣《西學凡引》所言：『凡也者，舉其概也。』書名用『凡』字表示本書為概要說明西學的著作。從形式上看，本書借用中國『六藝』之說，以『六科』介紹西學，分別為文科、理科、醫科、法科、教科、道科，單獨介紹各部分時則均用『學』字。各科之下，又各有其分支次序。『六科』中，文科、理科為其他四科基礎。並且首重文學，進而義理。書中介紹理科、道科篇幅較多。其中道科，即神學，將托馬斯·阿奎那著作分為三大支作了介紹。書末艾儒略還對西方學校設置有所提及。本書介紹西方學問，除從形式上模仿中國傳統外，在內容上，常常用中國科舉取士來比擬西方的進學次第，可見艾儒略注意結合中國傳統制度、風俗來介紹西學、傳播天主教，故本書在明末出版後，即引起了李之藻等中國教徒的關注。除在中國出版流傳外，本書還傳播至日本、朝鮮半島，並一度被日本政府列為禁書。

本書開本 26 釐米×16.5 釐米，版框高 21.1 釐米，寬 15 釐米。半頁九行，行十九字。白口，四周單邊，單白魚尾。卷前有天啓癸亥年（1623）楊廷筠《刻西學凡序》、天啓丙寅

年（1626）何喬遠《西學凡序》及許胥臣《西學凡引》，卷末有熊士旂跋，其中《西學凡引》與正文及熊士旂跋連續計頁。第二十頁原闕，據館藏號為 BORGIA CINESE 324.21 者補（該本為第十七頁，乃計頁方式不同，內容實相連貫）。又梵蒂岡圖書館別藏該種書複本一部，館藏號為 BORGIA CINESE 324.21，乃《天學初函》本，其缺少何喬遠《西學凡序》一篇，卷末還附有大秦寺僧景淨《景教流行中國碑頌并序》及李之藻《讀景教碑書後》。其中《西學凡引》與正文、熊士旂跋各自計頁，熊士旂跋缺第二頁。本書國內常見版本為《天學初函》本。《四庫全書》將此書《天學初函》本存目。《中國古籍總目》著錄者亦為《天學初函》本。梵蒂岡圖書館藏《北京刊行聖教書目》、《曆法格物窮理書目》和《福州府欽一堂書板目錄》均著錄此書。梵蒂岡圖書館之外，羅馬耶穌會檔案館、法國國家圖書館、臺灣輔仁大學圖書館等亦均有收藏。羅馬耶穌會檔案館藏有《西學凡》三部，據陳倫緒《羅馬耶穌會檔案處藏漢和圖書文獻目錄提要》記載，其中兩部為欽一堂重刻本，另有一部與《天學初函》本基本相同，但無附錄。法國國家圖書館藏有兩部，據古郎《中韓日文目錄》記載，均為欽一堂重刻本。臺灣輔仁大學圖書館藏本為徐家匯藏書樓舊藏之欽一堂重刻本。黃興濤、王國榮《明清之際西學文本》據《天學初函》本點校。（毛瑞方）


西學凡
Volum: XXXII.
Tom: 1. De Scientijs
Europæis. p Ludovic
Bugly.
69 3
A.9.01. III. 228 (6)



刻西學凡序

儒者本天故知天事天畏天敬天皆中華先聖之學也詩書所稱炳如日星可攷鏡已自秦以來天之尊始分漢以後天之尊始屆

千六百年天學幾晦而無有能明其不然者利氏自海外來獨能洞會道原實修實證言必稱昭事當年名公碩士皆信愛焉然而卒未有能盡門其學緣其

國隔九萬里象胥絕不相
通所可譯者器象圖數有
跡可揣之物而其於精義
妙道析牛毛超象罔者書
雖充棟不能盡以手口宣
也推厥所繇彼中士人學

間修詣有次不能躐等徑造極開敏者亦必廿年乃成再二考試周德不亂乃始聽許遠遊迨入中葦間闢數載文以數載習語認字數載通經學文始能融

會兩境義理有所闡譯而
老將至矣而我華人又鮮
肯虛心參究與共功力者
所以後先數輩率皆齎志
以歿而學不盡傳而貌取
者第敬其操詣之純篤與

其名理之該洽又或以爲淺譚象數而無當於精奥抑孰知原原本本眞有當年累世而莫可窮竟者卽如彼國讀書次第取士科條種種實修實用欲著一

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

詞章功利欺世盜名如吾
三代以下陋習而無所庸
之以此作養成就其人才
自是不同教化流行風俗
醇美無可疑者若疑言涉
夸毗諸賢素不妄語以余

所聞又閱多人多載顛若
畫一所稱六科經籍約略
七千餘部業已航海而來
具在可譯此豈蔡愔玄奘
諸人近採印度諸國寂寂
數簡所可當之者乎而其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

凡則艾子述以華言友人熊子士旂袁子升聞許子胥臣爲授梓以廣異聞夫此其於天學也猶未諳象緯而先持寸軌以求夙莫者也嗟乎吾中國文教先

天秘府名山所藏即珠函
貝笈之僻大抵富有不遺
詎可令此種學問歲月遄
征而光彩久韜不耀假我
十年集同志數十手衆共
成之昭

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

聖天子同文盛化長亦千
載一時而其如俟河之清
人壽苦短何哉雖然吾終
不謂如許奇祕浮九萬溟
渤而來而無百靈爲之呵
護使終湮滅獨竊悲諸誦

法孔子而問禮問官者之
鮮失其所自有之天學而
以爲此利氏西來之學也
天啟癸亥季夏之吉鄭圃
居士楊廷筠題

楊廷筠
鄭圃居士

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

西學凡序

歐羅巴去中國九万里自佛法入中國遡天地之初幾何年矣既入中國以後又不知幾何年矣豈不聞有歐羅巴者我

國朝自

成祖遣使通西南諸國使者遍行海

上帝不聞有歐羅巴者艾思及先生重譯而至學吾中國之言語通其文詳其衣冠格度恍若吾中國莊士大儒同一脩整無一直毫越禮彝其學則以敬天為宗深闢佛氏謂已不尊天而自居于帝釋自登于兜率蓋其入中國也歷海以三歲所其未也筆居

一家怪快然獨身而已其所以未為證學而已出所為西學凡編命予序之要如吾中國天子之學府州縣之學其教人之為之也要如吾中國始求之六藝會通於性命而歸重於尊天益進罢四深愈精愈微所謂東海有聖人出焉此心此理同也一西海

心此理同也西方先聖入吾中國者萬曆
中有利公瑪竇今則先生余於京師又
得接龍公華民焉余方奔走聲轂風
塵下未能深究統之學今在山中則朝
夕艾先生矣先生習中國之學有年數
至於西學凡之文字闡暢明健可以當
吾中國之輩之作操觚之倫未能或之先

也。然於是度中國同文之盛而聖學大明。蓋天地間無之非是焉生又為余言我歐邏巴人二敬學民大和會其國主相傳久非一世而又有教化主道在國主上專意以善誘人國主為君教化主為師國主傳子教化主傳賢用是亡下輯睦禍亂不生美矣哉此蒸蒸大廷之世也裏

吾中國有莊周蕭亘誠誕矣若聞此世
此景當能益闡而大之以見其奇惜夫
莊周不得而見而亨見於余也天啓丙
寅六月望日鏡山逸叟序并書

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

西學凡引

凡也者舉其槩也左丘明以凡翼經而西學以凡翼天言天非自西學始也程子曰儒者本天蓋宗古敬天畏天言之游楊呂三家親出程氏之門而已有徑庭之誤朱子辯之詳矣浸淫於速化眯謬於提宗而格致一種學胍晦蝕幾盡不圖有返本窮原苦修實體而理析於繭絲牛毛敎攝於踐形超性如艾氏所述西方之學者讀其凡其分有門其修有漸其詣有歸恍然悟吾儒格物原非汗漫

西學凡

致知必不空疎而格致果躋治平治平必肇端於格致也然則聖人豈欺我而近儒超捷高妙之旨果能試之有效而推之東海西海而準否耶昔左氏不列學官漢下明詔諸博士或不肯置對今試令廣譯西學傳播人世眞是眞非必瞭然心目第恐創聞則駭耳食則疑未必肯虛心張眼而一一切磋究之耳善乎李太僕之言云學者之病有四淺學自奏一也怠惰廢學二也黨所錮習三也惡聞勝巳四也祛此四病而相與馳騁乎域外之觀

會通乎天人之際不負此生不虛此日茲於同志者有深望矣或曰西學自漢購之白馬馱來寥寥四十二章不聞奇論迨今迺出不飾說歟曰此身毒之書非九萬里外歐邏巴之書也吾聞西國書言大抵千里一譯距我中華雖心同理同而語言文字別有天地夐不易知自利氏觀光三十年來名公鉅儒相與投分研精夫非一人一日而所能通譯者自實義畸人七克而外不過度數器用諸書千百之一二非不欲譯不易譯也當時蔡請秦

景教何人一往輒返乃能得其要領而況身毒距歐邏巴尚七萬里影響相傳有何確據嗣後文人彷彿增飾夸張幾與吾儒角立而吾儒顧且拾其餘瀋甚且入室操戈噫禮失則求之於野讀西學凡而學先格致教黜空虛吾亦取其有合于古聖之教而已矣未屑借資重譯而與彼佛較曲直也艾子西來有年言不妄發是學之傳則余友人袁子升聞力扣而請以華言譯之者至于加以句讀綴之圈點則余不佞亦竊有所契于斯文與日者廣

致其書籍而盡繙譯焉鼓吹麻明小可比左氏一經大則盡洗竺乾之悠謬竊所寤寐固不敢謂操徒摘槩世更無揚子雲也

東海許胥臣撰識

東藏諸書所載

仙藥世更無無數千年

孫人間盡然竺乾之教

庭其書雖而盡孫寧所寄蓬萊小可此方丈一

重刻西學凡

大西艾儒略答述　閩中欽一堂梓

極西諸國總名歐邏巴者隔於中華九萬里文字語言經傳書集自有本國聖賢所紀其科目考取雖國各有法小異大同要之盡於六科一爲文科謂之勒鐸理加一謂理科謂之斐錄所費亞一爲醫科謂之默第濟納一爲法科謂之勒義斯一爲教科謂之加諾搦斯一爲道科謂之陡祿日亞惟武不另設科小者取之材官智勇

大者取之世胄賢豪文科云何蓋語言止可覿面相接而文字則包古今接聖賢通意胎於遠方遺心產於後世故必先以文闢諸學之大路其文藝之學大都歸於四種一古賢名訓一各國史書一各種詩文一自撰文章議論又附有交接進退之規有拊奏之樂有合節之舞有書數之奧讚經之詠此諸學各有一公堂習之自幼習文學者先於一堂試其文筆後於公所試其議論其議論之法大約必由五端一先觀物

觀事觀人觀時勢而習覓道理以相質所謂種種議論之資料是也二賛乎先後布置有序而不紊三以古語擷華潤色四將所成議論嫺習成誦默識心胸其人靈悟善記則有温養之法其人善忘難記則有習記之法終至公所主試者之前誦說之或登高座與諸智者辯論焉蓋議論本欲破人之疑而發其志以善處其事不能通人之心感人之情無益也故言語之輕重疾徐以至容貌顧眄舉手瞬目皆有其法俾聽

之者愛惡悲喜言下即觸不徒浮言散於空中而已五者之中文以實理爲主以致於用決可見諸行事或衿紳偶有大事難決者或民習於陋業沉於邪俗者或當誦說聖賢之功德或當譏彈不肖之惡行或防國家之災而杜將來之亂者皆須有識能文之士立論匡扶衆前剖析使其事理調暢羣疑盡釋枉者伸詐者服凶頑者罪及以修道設教使弱者見易而立志狂者見難而加謹也文學已成即考取之使進於理

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

學

理學者義理之大學也人以義理超於萬物而爲萬物之靈格物窮理則於人全而於天近然物之理藏在物中如金在砂如玉在璞須淘之剖之以斐祿所費亞之學此斐祿所者立爲五家分有門類有支節大都學之專者則三四年可成初一年學落日加夫落日加者譯言明辯之道以立諸學之根基辯其是與非虛與實表與裏之諸法即法家教家必所借徑者也總包六

太門類。一門是落日加之諸豫論。凡理學所用。諸名目之解。一門是萬物五公稱之論。即萬物之宗類。如生覺靈等。物之本類。如牛馬人等。物之分類。如牛馬人所以相分之理。物類之所獨有。如人能言。馬能嘶。鳥能啼。犬能吠。獅能吼等。物類聽所有無物體自若如藝於人色於馬等。一門是理有之論。即不顯形于外。而獨在人明悟中。義理之有者。一門是十宗論。即天地間萬物十宗府。一謂自立者。如天地人物。一謂依賴

者。不能自立。而有所賴焉以成。自立。獨有一宗。依賴。則分而爲九。一爲幾何。如尺寸一十等。二爲相接。如君臣父子等。三爲何狀。如黑白冷熱甘苦等。四爲作爲。如化傷行言等。五爲抵受。如被化受傷等。六爲何時。如晝夜年世等。七爲何所。如鄉房廳位等。八爲體勢。如立坐伏側等。九爲得用。如用袍裙。如得田池等。一門是辯學之論。即辯是非得失之諸確法。一門是知學之論。即論實知。與憶度。與差謬之分。此第一家也。

第二十年專學費西加爲斐祿所之第二家費西加譯言察性理之道以剖判萬物之理而爲之辯其本末原其性情由其當然以究其所以然依顯測隱由後推前其學更廣博矣亦分有六大門類其第一門謂之聞性學又分爲八支其一爲費西加之諸預論其二總論物性其三總論有形自立之物性其四講物性之三原其五總講變化之所成其六總講物性之所以然其七講依賴有形者如運動作爲抵受處所幾何等

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

各有本論其八總論天地與其有始無始否有盡無盡否而此八大支論各有本書具載此爲聞性之學也其第二門則論有形而不朽者如言天之屬三門論有形而能朽者如人獸艸木等與其生長完成死壞諸理四門總論四元行本體火氣水土與其相結而成物五門詳空中之變化地中之變化水中之變化六門論有形而生活之物分爲五支其一先總論生活之原所謂魂者是也次論生長之魂與其諸能次論

知覺之魂與其五官之用四識之職等次論靈明在身之魂與其明悟愛欲之諸理次論靈魂離身後之諸能何如而性命之理盡格物之學可造矣

第三年進斐祿所第三家之學所謂默達費西加者譯言察性以上之理也所謂費日加者止論物之有形此則總論諸有形并及無形之宗理分爲五大門類其一豫論此學與此學之界二總論萬物所有超形之理與其分合之理三總

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

論物之眞與美四總論物之理與性與體與其有之之由五論天神諸若終論萬物之主與其爲獨一爲至純爲無盡爲無終始爲萬物之原等種種義理此皆因物而論究竟因變化之自然而究其自然之所以然此所論天主與天神特據人學之理論之尚未到陡祿日亞所按經典天學而論蓋彼又進一學也

第四年總理三年之學又加細論幾何之學與修齊治平之學幾何之學名曰馬得馬第加者譯

言察幾何之道則主乎審究形物之分限者也復取斐錄之所論天地萬物又進一番學問是第四家蓋斐錄本論其性情變化而瑪得瑪第加獨專究物形之度與數度其完者以爲幾何大數其截者以爲幾何衆然度數或脫物體而空論之則數者立筭法家度者立量法家或二者在物體而偕其物論之則數者在音聲相濟爲和立律呂家度者在動天轉運爲時立曆法家而各家始分流別派矣此度與數所關最鉅

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

不但識各重天之厚薄遠近大小與其晝夜之長短節氣之分至啟閉年月之閏餘道里之圖徑地海之廣深而農以此知旱潦醫以此察運氣商以此計蓄散工以此詳堅脆無不資焉即如國家大事治水者而不審高庫何由酌其聚洩用兵者而不諳器數何從運其方略故西方所尚雖不立此科取士若有精於此者便人人推轂而國王隆禮延之以爲其學之師尊顯之矣故士人多相傳習自備測天之器天地之儀

筆筭之書測量之具以爲讀書玩好其于國家之事屢顯有大功用

修齊治平之學名曰厄第加者譯言察義理之學復取斐錄之所論物情性理又加一番學問是第五家大約括于三事一察衆事之義理考諸德之根本觀萬行之情形使知所當從之善當避之惡所以修身也二論治家之道居室處衆資業孳育使知其所當取所當戒以齊家也三區別衆政之品節擇賢長民銓敘流品考覈政

事而使正者顯庸邪者逆棄所以治天下也而身既修家既齊國既治平則人道庶幾備矣故西土學者德業必求其精綱常倫理之詳日用細微之節無一不求得其處置之宜總從知已本性始以至知萬有知萬有即知萬有之至尊然後可以復其初反其本也既明於此又推廣至尊之仁以及於物使各充其職而盡其分數則學始大全矣

夫斐錄之學何所起乎昔我西土古賢觀天地間

變化多奇。雖已各著爲論。開此斐錄之學。然多未免似是而非。終未了決。其後有一大賢名亞理斯多。其識超卓。其學淵深。其才曠逸。爲歷山大王之師。歷山嘗云。我爲天下主。不足爲榮。惟一得亞理斯多而師之。以是爲榮耳。此大賢裒集羣書。多方參酌。採取凡普天之下。有一奇物不惜費以求得。不辭勤勞以尋究。必親爲探視。而奇秘無一之不搜。每物見其常然。而必索其所以然。因其既明。而益覓其所未明。由顯入

微從粗及細排定物類之門極其廣肆一一銓致而決定其說各據實理之堅確不破者以著不刊之典而凡屬人學所論性理無不曲暢旁通天學得此以爲先導此在天主降生前所作至今二千餘年無人不宗服之而與陸祿日亞正相主輔自此大賢之後遞生聰明才智青出於藍及至天主降世又有衆聖迭興各於斐錄之學互相闡發而加之以天主超性之確理人學愈爲透露也斐錄所費亞之學既畢則考取

之分爲四學或學醫法或學國法或學教法或學道法

殿西學操外身生死之權蓋人世所重莫甚乎祛其所忌所忌莫甚乎害命之疾病病之名無筭也而療病之神藥正方又無幾故有垂死而得一神藥以復甦有輕疾而投一妄劑以致殞古諺云賊心莫甚乎邪俗賊身莫甚乎邪藥又云病之厲者什死一二醫之愚者什死七八西國不敢輕易此舉必立國中講醫之庠延博學高明

之醫已曾留心斐錄者始令習醫之徒相從學詮釋古醫之遺經發明人性之本原辯外體百肢之殊內臟諸情之驗及萬病之所以然而因設其所用療治之藥大約六年之內博習醫經然後隨師日覩所診之脈所定之方所試之效而始令其得與考選也考非精熟領主司之命者不得擅醫人

法學操內外生死之權即國王治世之公典乃天命之聲也國家之筋也道德之甲也五倫之紐

也。惟俗淆亂之斧也。廢法度於世如廢日於天。而靈性之神與蠢然之軀殼無異矣。儻以不經專習公法之身秉國敷治輕重一任其意。何以上合天理。調萬事。平萬邦耶。夫君代天出政。臣又代君理民。若此處剖分一當。即天主何煩有審判之事。其任何甚重乎。故必先自成一聖賢之品。而熟諳古典。洞徹羣情。既不因人吹噓而出音聲。又不憑所私暱而發喜怒。全不借已才暗合爲得意。亦不恃已智摘發爲神明。必至於

無刑可刑無訟可折方是臣承君命而君承天命也故西國從古恒立法律之庠以共講明決斷人事之本特請大臣老吏習慣斐錄之學者致其厚俸而聽其教亦六載爲期六載之末始應嚴試而取其剖斷精當可任國家之重者授之職事

教學操內心生死之權人莫哀於心死而身死次之靈魂之體原屬不滅所謂內心生死者全以道德有無分生死也此等生死最大有道德者

則承天主之寵佑享常生之眞福無道德者則
觸犯天主之威命致受身後之永殃故教學者
古來教皇所定教中之法度者也教皇親受天
主之託以代行其教而代教化王者職亦非輕
天下萬世之學術全係於一人所傳一差猶如
毒藥入心又如敗種焦芽終無活理故教皇之
道古來所定後來所從至眞至正未有沿革之
分學此者德行純篤心地開明專奉教皇之法
使凡奉教之國同志而從更無彼此兩般岐路

蓋此學與陸祿日亞之學略有所分彼細剖天教之義而無一不明此區處闡教之事而無一不決兩相羽翼如左右手故西土獨重此以守教皇之法其師比之醫師法師又大不同亦要數年傳習教理曾從學斐錄中來其理易入必凡事規條通達無礙圓應不窮而後考取焉中式則教主授以官爵所任職事皆奉自古教化王所定而行

所謂道學者西文曰陸祿日亞乃超生出死之學

總括人學之精加以天學之與將古今經典與諸聖人微論立爲次第節節相因多方證析以明其道使天主教中義理無不立解大破羣疑萬種異端無不自露其邪而自消滅萬民自然洗心以歸一也蓋文字雖精義理雖透度數入事雖明若不加以天學使人顯知萬有之始終人類之本向生死之大事如螢光於太陽萬不相及他學總爲無根不能滿適人心以得其當然之至善內外之眞福也故大西諸國雖古來

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

留心諸學。然而無不以陡祿日亞爲極爲大。如欲速成其學者。請師分庖。且慕更互闡發。亦必

四年庶幾有成。此種學。問古來聖聖所闡。其間有一大聖名爲多瑪斯。著書甚博。又取前聖之言。括爲陡祿日亞。略所言最明。最簡最確。而此後學天學者。悉皆稟仰。不能更贊一辭。今就略中之略。提之。其爲書分

三大支

第一支。先論陡祿日亞之學。次論天主之本體。而論天主。則先定其有。次論天主之至一。至純。至全。至善。至無

窮無變遷而無所不在無始無終而無時不有至靈無所不知至真不容差謬自主自專至愛廣博至公森嚴無物不照護而豫簡人類以授天福也次論天主雖爲至一其中則有三位一體而細詳其說次論天主造成天地萬物之功其間先論天神與其諸德諸能爲靈明之體通曉萬理備純德之性以敬事天主次論天神所享之福與彼傲神被罰之苦次論天主次第造成種種有形之物終論人類與其形軀靈性明

悟愛欲自專與其初性之正一身之全福其後獲罪犯命失其性之正而陷入諸苦次論天主照護萬有而萬物無不服其命次論天神受命主張有形之物而照引保護傳主命於人以拒邪魔之害次論人物各傳其類以充滿世界也其第二支論人之究竟歸向與人生前身後之眞福次論助人眞福阻人眞福者全係善惡次論人十一情之偏正與各情之本向詳其已然詳其所以然詳其調攝之法詳其善惡之得失次

詳諸德之分。各德相比。次論四樞德與向主三德。次詳諸德之所以然。與諸德之中正其諸德必由天主默佑而成則論主之七恩與眞福八端斯彼利多三多之十二實效焉。夫德惡相較而後見德之爲美也。故次論罪過與其等第之相比。內外罪之所從染。次論原罪與他諸罪。身前死後身神之害。與其小過之害。然諸罪既因逆命犯法而致。則講其治法。先講天主之法併講人性當然之法。人立之法教中古法。與諸誡

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

十法。新經之法。與古相較。而備論其所獨有者。次論守法避罪。由天王寵佑而致。則論寵佑之體與其所以然。及其諸效。而終結之以諸德之功。又詳論信望愛之德。與智義勇節。及其相關諸德相反諸罪。

其第三支蓋前既論人之諸罪。至是則論天主。必宜降生救世。論天主在世化衆靈跡及其受苦之故之效。與其復生升天。日後必來審判。及留七撒格辣孟多。以赦人罪。以加佑於修行之力。

使人終享身後眞福次將升天諸福與地獄諸苦細詳之總之凡人所能想所能疑關係於教者莫不節節實詳其理使人了然透徹於事物之本末始終而快然去邪歸正也但其節次目錄自有四本包含三千六百題每一題各有辯反解答而大要略具於此矣天學不得人學無以爲入門先資人學不得天學無以爲歸宿究竟所以從師必須二學貫串學乃有成學成而識分有二項或爲教化主所任以掌一方一國

之教或有既勤苦精究於已上諸學更求入聖會涵育以成純德修身不已雖文學自足聞達乃反辭尊位重祿不居離其父母骨肉豐貲厚蓄不享而甘居窮約苦其身心鏟滅名迹以談道講學於萬國以報上帝之恩儻遇邪教異端不漸盡力闢之以扶正教即致命不顧焉其他古經新經浩繁廣衍所刊行於西土者不可枚舉而此六學之書集乃是生人入道之所必由何得託爲不立文字謾作空空之談以自誤而

誤天下萬世哉

以上諸學自非帝王之胄莫能各覓私師大都本國之王就各名城處所立公監延請衆多高師隆以厚俸而令諸生從焉不但師受供俸即諸有志願學而力不足者國王爲多設社院以資其學亦有富貴大臣捐資自立學舍供養諸賢以助學道者至於醫學法學教學或年稍長工夫不得次第舉行亦有不全學斐錄而爲之者然必曾由此學而後三學乃有憑據更爲精

深若從陸祿日亞之學者則斷未有離斐錄而徑造焉者也旅人九萬里遠來願將以前諸論與同志繙以華言試假十數年之功當可次第譯出更將英年美質之士乘童心之未泪即逐歲相因而習之始之以不空疎之見繼加循序遞進之功洞徹本原闡發自廣漸使東海西海羣聖之學一脉融通此眞

聖明御宇千載之一時梯航跋涉抱此耿衷而未知有當于芻採否也

西學凡終

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

跋

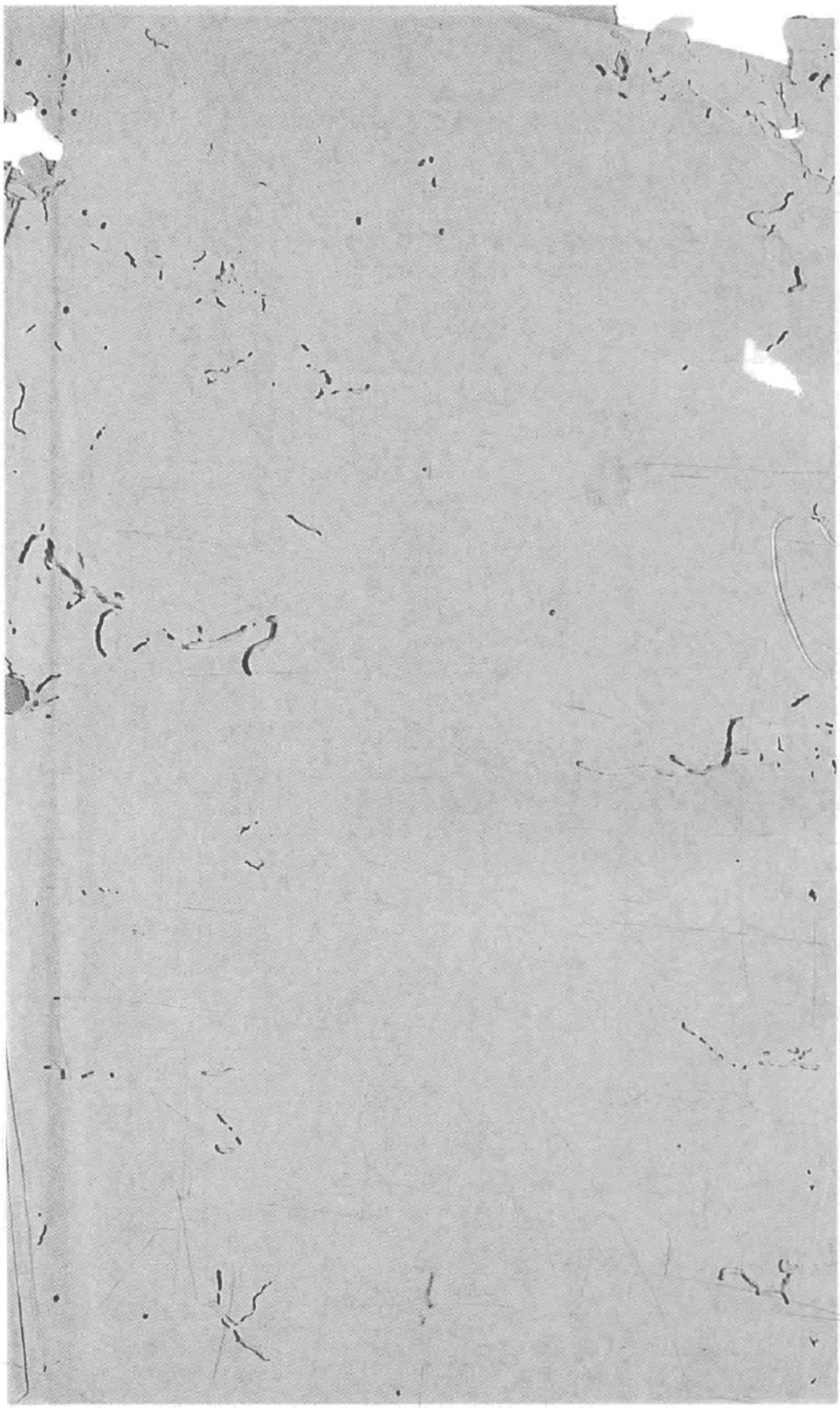
夫易冒天下之道開物成務耳舜大智明於庶物古人欲明明德於天下首致知格物參是而觀物也者該凡落聲色臭味受名受數實有憑依在豈如晚近高談性命塵芥六合或認格物爲致吾心之知於事物當然之則或謂覷破天地間只是此一物遂漫言格物也耶善乎紫陽氏曰人心之靈莫不有知天下之物莫不有理格凡天下之物馴致吾心之全體大用無不明則格物大指可覩矣

西學先生問學最上以昭事　上帝諸所以然爲超性之學其次格物窮理盡舉宇宙內萬有之形體性情生生化化更後先諸聖哲悉心殫究師傳曹習角材而試登制科孚輿論始梓行于世總之欲偕人人覩物理之至賾至精至實因以遡造物最初之所以然不忘其自非徒侈言博物洽聞云爾余始獲艾先生是篇奚翅拱璧亟欲塗說之未逮若瑟生請付剞劂實獲我心故敢浪跋數語具隻眼者儻就篇中某學舉一叩之西海先生請卒

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

業焉則於開物明物格物之功思過半矣豈曰亦
補之哉

進賢熊士旂題



名理探（二）

〔葡〕傅汎際譯義，〔明〕李之藻達辭

五公稱　五卷（卷一至卷三）

提要

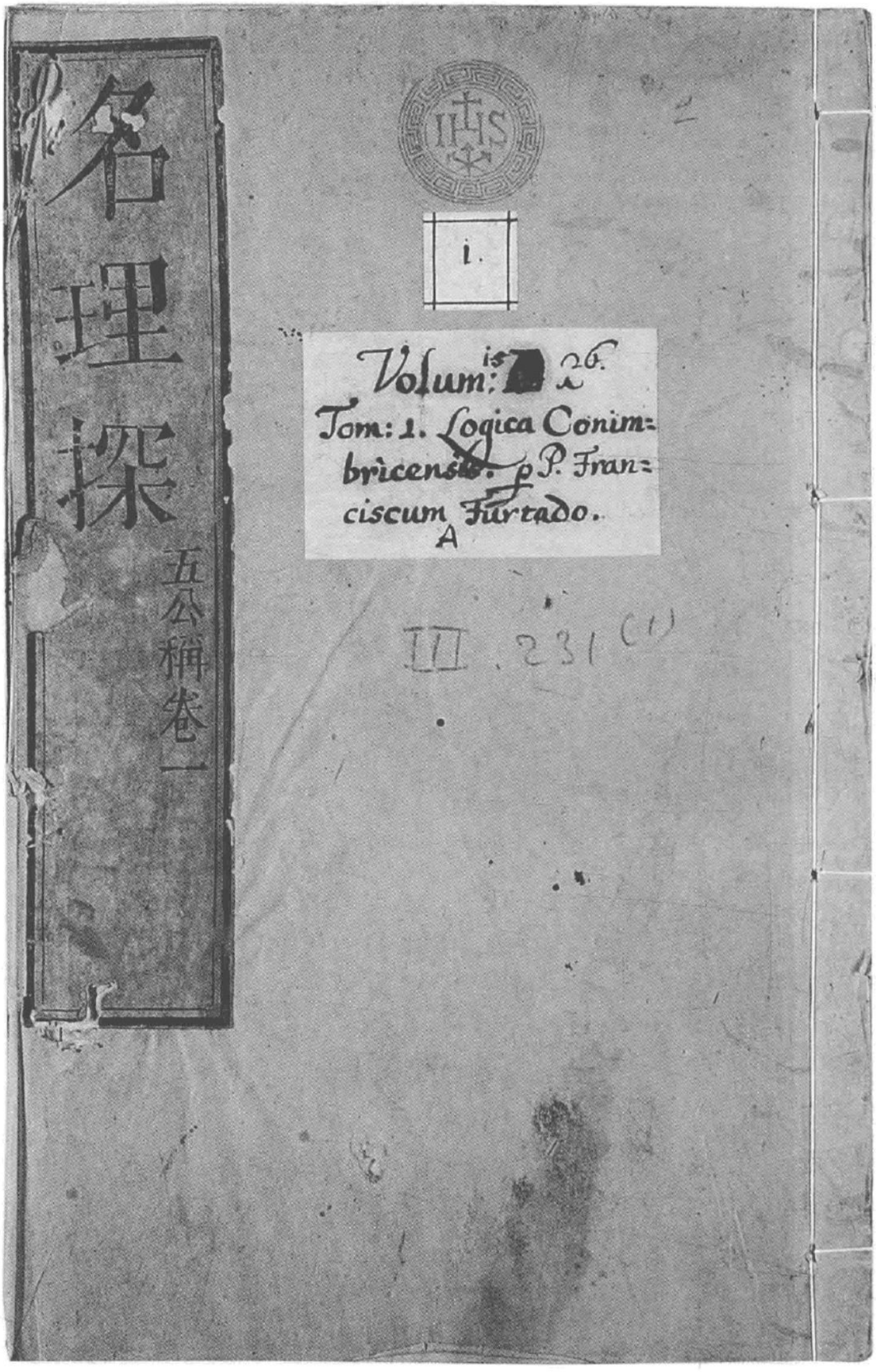
《名理探》十卷，葡萄牙傅汎際譯義，李之藻達辭。明刻本。梵蒂岡館藏號：RACCOLTA GENERALE-ORIENTE-III 231.1–9。

本書為基督宗教神哲學類著作。原著名為 *Commentarii Collegii Conimbricensis Soeietatis Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis*，是十七世紀初葡萄牙 Conimbricensis 學院耶穌會士使用的亞里士多德辯論法大全評注集的拉丁文本。譯者傅汎際（Francois Furtado，1587—1653），字體齋，葡萄牙籍耶穌會士。約於明萬曆四十八年（1620）來華，先到澳門，後派至嘉定學習中文，繼而赴杭州，與李之藻相隨。崇禎三年（1630），傅汎際自杭州至陝西，在西安建立一所教堂，被任命為中國副教區區長後，遊歷各傳教所。崇禎十四年（1641），因中國國內政局不穩，視察員將中國副教區分為北部、南部二部，以傅汎際、艾儒略分主之。順治八年（1651）傅汎際被任命為視察員，重返澳門，巡視廣東全省，順治十年（1653）卒，葬於澳門。中文著作尚有《寰有詮》。全書十卷，前五卷為《五公稱》，後五卷為《十倫》。據書前李之藻子李次彪《序》可知，《名理探》一書『計三十卷』。又《名理探五公稱目錄》云，『名理探一學，統有五端大論，首論有五卷』，『第二、三、四、五端之論待後刻』；《名理探十倫目錄》云，『此論有五卷』，『第三、四、五端之論待後刻』。由以上可知，《名理

探》一書，《五公稱》、《十倫》部分係先後刊刻，今傳刻本共計十卷。《五公稱》五卷即亞里士多德的概念五類，《十倫》五卷即亞氏『十範疇』。尚有三、四、五端共十五卷未譯出，張西平、尚智叢等認為部分內容收入《窮理學》中。本書也是繼《寰有詮》之後，傅汎際與李之藻合作翻譯完成的又一部西方著作。

本書開本 26 釐米 ×16.3 釐米。全書十卷，每卷各一冊，第一冊至第五冊版框高 19.9 釐米，寬 14.8 釐米；第六冊至第九冊版框高 20.5 釐米，寬 14.7 釐米。半頁九行，行十九字。白口，左右雙邊，上下單邊，單魚尾。卷前有明崇禎九年（1636）李天經《名理探序》、崇禎十二年己卯（1639）李次彪《序》。第一冊卷前有《名理探五公稱目錄》，第六冊卷前有《名理探十倫目錄》。其中，《名理探五公稱目錄》末還題有『同會曾德昭、費奇規、費樂德訂，值會陽瑪諾允』等字。每卷正文前均書『遠西耶穌會士傅汎際譯義，西湖存園寄叟李之藻達辭』。其中《五公稱》卷一第三頁、卷五第三十七頁，《十倫》卷五第九十二頁均重出，今刪去。又缺《十倫》卷二。除此種版本外，本書還有 1926 年據陳垣藏抄本影印的北京公教大學輔仁社五卷附錄一卷本、1931 年徐宗澤校訂的上海光啓社十卷鉛印本、上海商務印書館《萬有文庫》本等。《中國古籍總目》著錄此書，即收錄 1926 年北京影印本和 1931 年上海鉛印本兩種。梵蒂岡圖書館藏《曆法格物窮理書目》著錄有『《名理探》十卷』。梵蒂岡圖書館之外，羅馬耶穌會檔案館、法國國家圖書館、意大利國家圖書館、臺灣輔仁大學圖書館等亦均有收藏。羅馬耶穌會檔案館藏本，據陳倫緒《羅馬耶穌會檔案處藏漢和圖書文獻目錄提要》

記載，與此本版本相同，惟卷三、卷四倒置。法國國家圖書館藏本經目驗，與梵蒂岡藏本大致相同，惟卷前無李天經、李次彪序。臺灣輔仁大學圖書館藏有徐家匯藏書樓舊藏本一部，與該本版本相同。北京三聯書店1959年將本書收入『邏輯叢刊』排印出版。（毛瑞方）


名理探
五公稱卷一
IHS
i.
Volum: is 26.
Tom: 1. Logica Conim=
bricens. p P. Fran=
ciscum Furtado.
A
III. 231 (1)

170
201

名理探序

盈天地間莫非實理結成而人心之靈獨能達其精微是造物主所以顯其全能而又使人人窮盡萬理以識

元

尊乃為不負此生惟此真實者是矣世乃侈譚虛無詭為神奇是致知不必格物而法象都捐識解盡掃希頻悟為宗旨而流於荒唐幽謬其去真實之大道不亦遠乎西

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

儒傳先生既詮寰有復衍名理探十餘卷大抵欲人明此真實之理而以明悟為用推論為梯讀之其旨似與而味之其理皆真誠為格物窮理之大原本哉竊嘗共相探

詩而述其詞旨以為是真實者乃
靈才之糧併為其美成為其真福
焉為糧者吾人肉軀惟類五穀之
精氣滋養以生若一日去飲食則
必弱久去則必死又或不謹而雜

以毒味進則必病亦且必死靈才之不得離真實而進僞謬也亦如是矣爲美成者人靈初生如素簡然凡所爲習熟凡所爲學問凡所爲道德舉非其有蓋繇後來因功

力加飾而靈魂受焉者顧所受惟
真惟實其飾也加美否則不美必
醜矣可惜也所謂真福者非繇外
得而不可必者也惟於我所欲得
即繇我得之惟我欲得而繇我得

乃始為屬於我惟屬於我乃始為我真福也彼世所有如財也貴也樂也皆無一繇我得無一屬我則無一為我真福可知矣然則孰為我欲得而繇我得誠然屬於我者

夫非明悟所向之真實歟雖然真實之理不可不明而明真實之理正匪易易也全明者享全福與惟在天神聖則然吾儕處茲下域拘于氣禀不能明其全而可以明其

端以為全明之所自起其道舍推論無繇矣古人嘗以理寓形器猶金藏土沙求金者必淘之汰之始不為土掩研理者非設法推之論之能不為謬誤所覆乎推論之法

名理探是也舍名理探而別為推論以求真實免謬誤必不可得是以古人又比名理探於太陽焉太陽傳其光于月星諸曜月星諸曜賴以生明名理探在衆學中亦施

其光炤令無舛迷衆學賴之以歸
真實此其為用固不重且大哉其
為學也分三大論以準於明悟之
用蓋明悟之用凡三一直二斷三
推名理探第一端論所以輔明悟

子直用也第二端論所以輔明悟

於斷用也第三端論所以輔明悟

於推用也三論明而名理出即吾

儒窮理盡性之學端必繇此其裨

益心靈之妙豈淺鮮哉余向於秦

命

中閱其草創今于京邸讀其五秩而尚未覩其大全也不勝跂望以俟云是為序

崇禎九年日躔壽星之次奉

督脩曆法山東布政使司右叅政

李天經書於脩曆公署

梵蒂岡圖書館
梵蒂岡圖書館

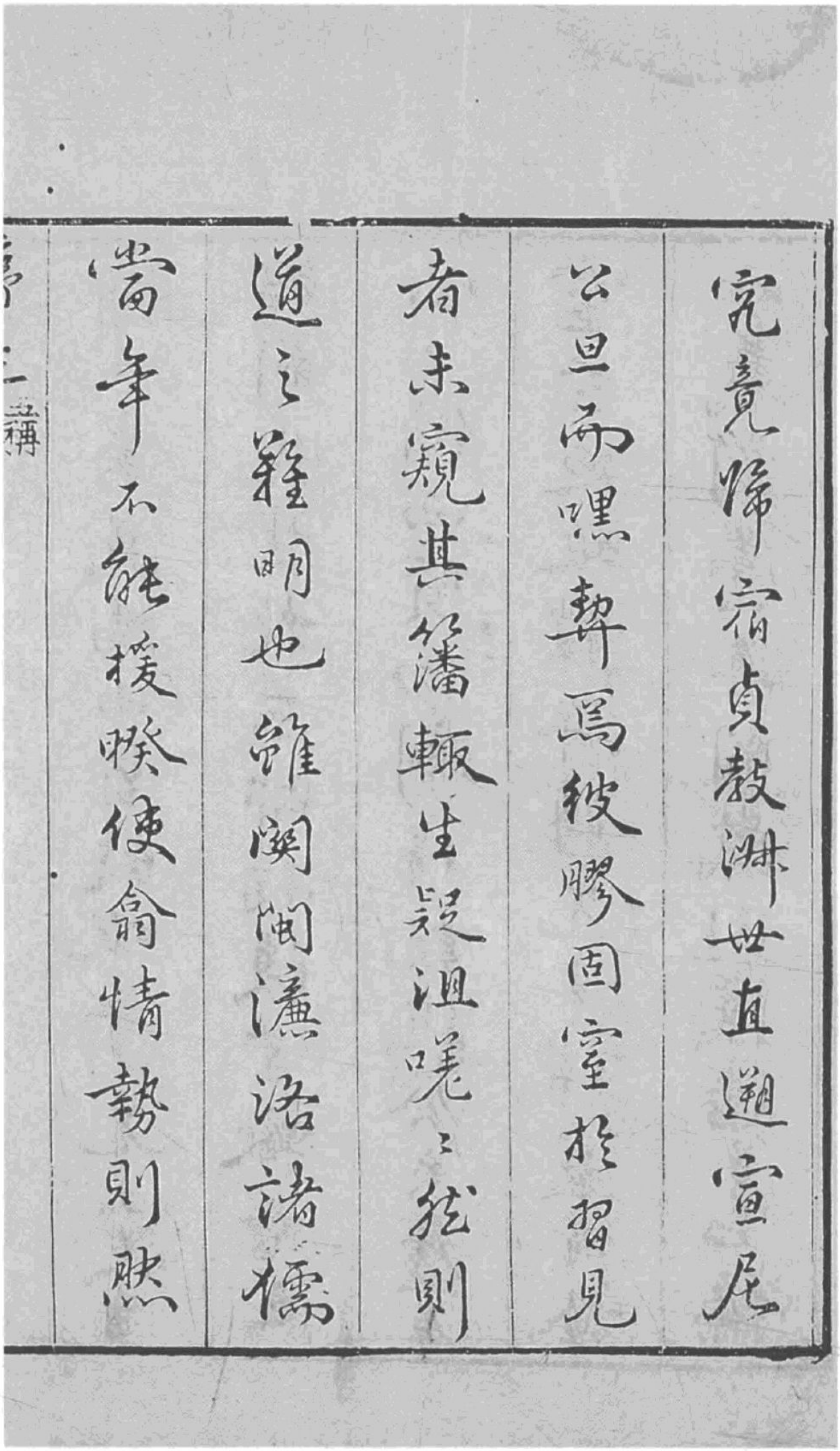
序

研窮理道吾儒本然懋世之擁
臯比譚脩詣者同異互標醇疵
競騖而統緒屢岐其或負敏詰侈
贍博者蒐奇襲艷秖事離垂

儒悅而旨趣益晦寖假而承身毒之唾拾柱下之瀋以奸吾儒之正學凡一切修齊克治誠者晄為虛無假合而理道且愈迷厥嚮矣詎古經籍所載明德明命精微奧蘊

遂靡實地可踐定序可循本元
可探以新返於一真之路哉抑性
與天道可得而言者果不可得聞
而徒頌後儒擬議歟余小子其何
知惟愷曩侍先大夫日聆泰西諸

賢昭事之學其旨以盡性至命為
歸其功則本於窮理格致蓋自西
蓋內外有模有象不論不議者矣
不叩其底蘊而發其所以然覺吾
人視德修有實際身心性彙於者



宛竟歸宿卓貞敎淋世直遡宣展
公旦而嘿斡焉彼膠固室於習見
者未窺其藩輒生疑沮嗟乎然則
道之難明也雖闕閾瀟洛諸儒
當年不能援睽使翕情勢則默

斯文奚足為西賢致嘅乎先大夫自
晤利先生於京邸嗣後宦轍所之
必偕西賢切磨楊杙追琴炙廬居
靈竺迺延體齋傳先生譯寰有詮
載剞藁再閱歲因淺繙畢乞編

蓋寰有詮譯論四行天體諸義
皆有形聲可晰其於中西文言稍
易融會故特先之以暢其所吐
而此則推論名理廸人開通明悟
洞徹是非虛實然後繇因性以達

夫超性凡人造事諸學諸藝必梯
乾為嚮矣以
啓其倪斯命之曰
名理探云其為書也計三十卷與而
不浮贖而有序統之亟五大論而
究則歸於一真諦之扶源步之蹠

實殊海心同若合符節印可

貳以自生隆磐弋苐厥意義宏

深蔑杼匪易或箋字未安舍毫幾

腐或於言少棘證解移時以故歷

數年所竟帙十許乃先大夫旋以

修磨敦身矣翻余入署纘業鞅掌
測演悵居諸之虛邁慚徑述之末
遂每為披閱有餘惘焉丁丑冬先生
主會入都示余刻本五帙益覺私衷
欣赧交構益赧青所貽清白力莫能

助劑劚之費亟欣者則景祚天聞

聖天子當心欽若遍日

昭鑒斯道有裨世教曰

錫以御牓顏曰

欽褒天學大哉

皇言開榛蕪啓矇瞶息異喙定一
真乾斯道大明大行之一會乎有
志於西學者得是編為引端焉於
信表章之非誣倡秉彝之有自
至德不孤行將彈西學以公諸寰寓

使肯趣不迷統緒歸一則曩之室
者通疑者信寧惟茅名理是探而
已耶余小子實不勝企頌焉因不揣
固陋為榛甚大端如此

肯

崇禎祝犁單閼之歲日躔降婁仁

和後學李次彫譔

名理探五公稱目錄

名理探一學統有五端大論首論有五卷

卷之一

愛知學原始
藝之總義
諸藝之析
諸藝之序
名理探自爲一學否
用規爲一藝否

兼有明用二義

向界

欲通諸學先須知此學

屬分有幾

卷之二

五公之篇第一 隨論三

立公稱者何義辯一

公者非虛名相

公性不別於賾一而自立二

公性正解 三
公者爲一之義辯二 隨論二
一也者有幾 一
公者之本一 二
公者之容德辯 三 隨論四
容德何謂 一
公者之容德爲實否 二
在賾稱賾之容德各自一德否 三
分者之容德分近分遠否 四

物自爲公抑循明悟爲公辯四　隨論七
闡性境與諸分別　一
公性所別於倫屬者兩說　二
依率基之說以答獨境之問　三
據模別之說以釋題問　四
舉拘境以答題問　五
脫境之性正謂公者　六
解博斐略前設三難　七

卷之三

公性就何德之用以驗於賾辯五隨論二

脫也者之義一

公者之脫何以成二

明悟所顯公性切爲公者三

公者之互視辯六隨論四

釋思成之有一

思有之類有幾二

互視顯在於何象三

公性當稱賾時爲公者否四

公者之析辯七　隨論三
析爲五者盡否　一
公者爲五屬類之宗否　二
公者之五類下視特一者爲最盡之類否
上視公者爲無隔之類否　三
公屬之特一者辯八　隨論四
特一者之義　一
屬公者之特一所須何　二
各公者所統之特一必宜多否　三

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

各特一之性必有別於他特一否四

卷之四

五公之篇第二 論宗

宗解之當否辯一 隨論二

解義一

論二解爲限爲曲二

凡謂有者皆可爲宗爲類否辯二 隨論三

非有不可爲宗類一

思成之有宗類二

實有之宗類三
舉宗稱類之理如何辯三 隨論二
宗之稱類可謂全否一
就何立而稱爲宗所異於殊者否二
五公之篇第三 論類
悉類之兩解辯一 隨論二
先解一
後解二
宗之所向辯二 隨論二

類所受宗之向爲全對向否 一
不分一向宗之互別於類之向宗者否 二
論不分一者之性情辯三 隨論二
不分一之三義 一
駁前義 二

卷之五

五公之篇第四 論殊
解析之確否辯一 隨論三
駁解 一

駁析二
舉使別之總理三端之殊同名同義否三
專論甚切殊辯二 隨論二
所解當否一
殊也者可分形性之殊超形性之殊否二
五公之篇第五 論獨
獨析與解當否辯一 隨論三
論析一
論解二

謂也爲公者否 三
五公之篇第六 論依
依也者之義辯一 隨論三
駁前解以明其確 一
依與底之相宜須其兩現在否 二
實且內之依賴視所未依之底可謂公依
否 三
五公之篇第七 論五稱同異
第二三四五端之論待後刻

曾德昭

費奇規

同會

費樂德

值會

陽瑪諾

名理探五公稱卷之一

遠西耶穌會士　傅汎際　譯義

西湖存園寄叟　李之藻　達辭

愛知學原始

愛知學者。西云斐錄瑣費亞。乃窮理諸學之總名。譯名。則知之嗜。譯義則言知也。古有國王問於大賢人曰。汝深於知。吾夙聞之。不知何種之學爲深。對曰。余非能知。惟愛知耳。後賢學務辟傲。故不敢用知者之名。而第取愛知爲名也。古稱大知者三

人。一索加德。一霸辣篤。一亞利斯多特勒。亞利學問尤深。後學宗焉。亞利者。馬測獨尼亞國人。生於天主未降生前三百八十一年。周安王二十年己亥距孔子歿後九十六年。天啟丁卯初受學於索加德索加德歿。又學於霸辣篤。在門二十年。聰穎無儔。霸辣篤獨讚爲明悟者。謂他弟子不乏明悟。然惟亞利則可謂全明悟者也。講堂中諸弟子在。亞利不在。視若空庭。諸弟子不在。亞利獨在。若高朋滿座焉。亞利名聲四訖。斐理薄王延爲歷山太子之

師。王常謂天主以太子賜我。其恩大。又以亞利賜我爲太子師。其恩尤大云。歷山深感亞利之教。常曰。我愛亞利。如我父然。蓋父與我以生。亞利與我以義理而生也。大日理達者。亞利誕生之鄉也。其城遇災而壞。歷山既立爲王。爲亞利故。新其城。比前更壯。歷山王已得修身理國之教。欲窮萬物之性。遣數人編遊天下。諮訪草木禽獸奇恠物類。所費金四十八萬有奇。亞利緣此益以盡知生者覺者之性。而發明之。亞利常在王所不離。後王更欲

大惠其教於四方。乃聽亞利闡教於外。亞利乃往亞德納大城。而立學焉。居十三年。一國高士皆受其訓。後欲更窮宇內名理。遠詣耦百亞島。及嘉爾際德城。復居數年。耦利波海潮晝夜進退七次。亞利欲究其故。殫力窮思。經年不勤。老而有疾。且亟猶懇切祈於造物主曰。萬所以然之最初所以然。幸憐而啓我。乃卒。亞利門徒甚多。所著書四百卷。今所存者。一百二十卷而已。物物之性。性性之理。無不備解。其設教。必務透明義理。有不明難解者。

待高才好學之士與習焉。其鈍且惰者。令專他業。不欲其枉消時日也。亞利因人識力有限。首作此書。引人開通明悟。辨是與非。辟諸迷謬以歸一眞之路。名曰絡日伽。此云推論名理。大旨在於推通。而先之十倫。以啓其門。博斐略又爲五公稱之論。以爲十倫先資矣。

藝之總義

古云性者天主所定生化諸物司所以然之公理也禽類生母也。人類則否。禽類初生皆具避害就利之資。皮毛當衣。角

爪禦敵。性生有之。故謂生母。若人之生。既無避冷就温之具。又無一物可以禦害。諸所藉賴。皆非性生。較諸鳥獸。所虧甚多也。亞利非此說以爲人性既各具有推理之明。則凡有生所須。種種自備。足以補其所無。天主非惟不薄於人。所賜靈才。更望我以通達萬理。以擬內元靈天主之象焉。惟是人之明悟。必須有所依傍。積而習之。使至於熟。若非積熟。便無序。便無味。便不能久。既積既熟。括而成藝。乃可蓄聚所知。若寶藏然。夫藝所以備靈性之作

用。不但明悟。亦兼愛德。使其五司百爲。合於節度。非藝。則諸凡作爲皆妄。故步路大云。無藝之作而能合其節度者。惟逆亞爾之一擲而已矣。逆亞爾者。古之畫工也。曾畫一馬。身態如活。欲加之以流沫。搨筆反復。終不如意。因而發怒。以筆投板。遂爾成沫焉。夫藝從何而肇。亞利云。凡藝繇經試而生。如曾試用某藥。治某病。得效。因推其理。凡有此病。皆當用此藥物。即此推論之用。留於明悟。漸積而熟。既已習熟。復加明悟推尋。積新習以滋厚其舊習。而藝乃漸備焉。以成。夫翔藝而集其大成。亦非一人之

年之所及矣。

藝也者。括有多許習熟。其所向必眞。必一。必致益於人者也。習熟者。依賴者也。作用所留之跡。是謂習熟。凡明悟愛欲內司諸德。皆有習熟。西云亞備度而習熟有三類焉。一明。一用。一外功。亞利但取外功之熟爲藝。顧所云眞者。一者致益乎人者。則兼明用外功三習之熟也。

何謂括多許之習熟。以明畸零之習熟不可謂藝。多括始可成藝。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

何謂向眞。明乎不屬明明悟。而茅屬愛欲或他諸德之習熟者。不涉於藝。凡德各有本向。明悟所向。以明夫凡屬兩可之義。與僞誕諸說。不可爲藝也。

何謂向一。釋云向於一界。以別於他學之不相關者。如凡論動皆形性學。所向。其中多許發明。次序相關。習而熟之。可以自成一藝。其他不相關涉之論。不能牽合爲一藝也。

何謂致益於人。以明一切衒術。不可謂藝。緣其皆魔所創。眩惑人心故。

或曰。天主明照與天神明悟內。凡靈性所通。在天主謂之明照。在神與人。謂之明悟。亦有藝在。然非必曾括多許習熟。蓋天主不假推論。惟一純知。照徹萬有。天神亦只用一習熟貫通各學全界。奚必括多許之習熟乎。次謂兩可之說不可爲藝者。以其或有叛眞向僞者耳。則凡藝皆不可以謂藝。何也。藝之爲用。皆屬商度。凡屬商度。卽可向僞。則凡藝必宜無事商度。抑或商度於兩可。皆可謂之藝也。三。凡衒術皆可謂藝。亞利分明悟因性之習熟爲五種。其一曰悟。乃天主

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

因吾性所宜有而賦以此習熟也類分二者一明悟之所直通爲諸學最初之論一明悟提我使知爲善避惡者二者雖天主所賦然亦可以人功受積其二曰識乃明悟由推論以得確然知識之習熟其三曰超識乃明悟循超形之所以然以推而知之之習熟其四曰智慮乃明悟隨時隨處制人作用使各中節之習熟其五曰藝乃明悟所以制爲藝功之習熟也今夫衰術既屬明悟之熟又非落於前四種者則藝之習熟耳若謂凡衰術之用害人不益人非可

謂藝。則用藝之人。非能損其藝之所以爲藝也。葢其衰術之用。雖向害人。其所究此衰術之識。本謂求知。不謂衰識也。何則。凡藝屬明德。不屬愛德。故其所向。但在設爲可循之節。以就功能。而不在其有意爲善與否也。假如有二藝人。各違藝事之規。其一。明知節度。作意而違。其一。自因才拙。不得已而有違。夫作意而違。可謂爲不善者。然而但以藝較。則其視才拙而違者。豈不勝之。可見其作意者。自關愛德所出。而不關藝之所以爲藝也。則彼衰

術。雖用之或爲人害。而原其本向。不可謂之非藝矣。

右數論。皆有辨焉。所謂天主與天神不須習熟之括者。其釋有二。一。天主明照。與天神明悟。實該諸藝。但藝之本解。第論人類學問所積之藝耳。非論天神與天主也。二。謂括多許習熟者。義指二端。一在明悟內何似之識。何似乃十倫之一。明悟所向四。詳在本論。二。明悟所向之理。論何似。則天主與天神之識。非涉括義。若論所向。則天主天神之明識。豈可謂爲無所括乎。

所謂兩可之說亦可謂藝者。曰藝所向。雖亦或兼憑兩可之法。然藝與兩可之義有不同者。何也。藝所設定之法。確不可疑。故藝之爲眞。不係外功。或兼兩可。然外功之成。悉係於藝。其理皆一定也。若夫兩可之義。其眞與否。初無可據。須從其向界而決之。界既兩可。則向界之識。亦豈得不向於僞乎。所謂藝在商度。非論衆藝。惟論本藝之內。根由節目相關者。如醫家一藝。倘於病源治法。尚有未諳。寧免商度。及其既諳。又何商度之有。故亞利云。藝

成弗度。

所謂衰術本向皆可謂藝云者。曰衰術雖眩人心。但亦括有多許知識。亦自成其爲藝。衰術有二類。一依確實之理。其本論非可謂衰。但魔鬼借用眩人。一無定知識。惟出自魔設僞誕也。謂自成其爲藝者。但指前類。然非前解所論其故。有二。古者所論。其一。以爲皆屬有益人心。有益人身之類。一。謂人所習學而得。及天主所原賦於人固有之藝。二者皆能益人也。

諸藝之析

藝之別有三。一依所論而別。二依所向而別。三依所居而別。凡藝所論或是言語。或是事物。言語之倫有三。一曰談藝。西云額勒瑪第加。二曰文藝。西云勒讀理加。三曰辨藝。西云絡日伽。而又有史。西云伊斯多利亞。又有詩。西云博尼第加。詩史屬文藝中之一類。緣此三者。皆有所文焉。以歆動人心。故其他諸藝。皆事物之屬也。所向分爲兩端。一謂用藝。一謂明藝。用藝復分有二。一其所作用。留於其所從發之德。如明悟之諸作用。留於明悟者。謂

之韞藝。二。其作用爲物之所以受成者。如造室畫像之類。謂之業藝。

韞藝復分爲二。一屬辨學。其本分在制明悟之作用。一屬修學。其本分在制愛德之作用。修學又分有三。一在克己。西云額第加。一在治家。西云額各諦靡加。一在治世。西云薄利第加也。

業藝有二。一制言語。一制雜用。制言語者有二。一設話言。一設文法。制雜用者。其數廣博。如書。如樂舞。如使用兵器之類。皆是也。

明藝有三。一謂形性學。西言斐西加。專論諸質模合成之物之性情。二謂審形學。西言瑪得瑪第加。專在測量幾何之性情。三謂超學。西言陡祿日亞。專究天主妙有。與諸不落形質之物之性也。

形性學。惟明之一端而已。醫學屬焉。西云默第際納然其所兼者亦有二端。一謂爲明學。一謂用藝之倫也。緣其測量人病是否可醫。與夫百草百藥之性味。故屬明學。若其調劑補泄方術。施之救療。則亦爲用藝耳。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

審形學分爲純雜兩端。凡測量幾何性情。而不及於其所依賴者。是之謂純。類屬有二。一測量併合之幾何。是爲量法。西云亞阿默第亞。一測量數目之幾何。是爲算法。西云亞利默第加也。其測量幾何而有所依賴於物者。是之謂雜。其類有三。一謂視藝。西云百斯俾第禘。一謂樂藝。西云慕紐加。一謂星藝。西云亞斯多落日亞也。凡量法。但論其線若干。不涉於質。是之謂純。若視法所論之線。有關於見用之物。是之謂雜也。算法論數。不關於物。是

亦謂純若造樂器測度數以審聲音是之謂雜也又量法只論圜形不涉其物是之謂純若測星者專步在天圜體之躔度是之謂雜也畫地圖者亦歸此法其類有三一主畫天地之全圖西云閣斯脾加費亞一主畫地之圖西云入沃加費亞一主畫各國之圖西云獨薄加費亞

視法之分有二其一物所射像於人目嘗與其實體不同或視直如曲或視小如大悉爲論其所以然者其二以鏡照物之像復以鏡照鏡中之像幻

爲倒影。爲論其所以然者。

星學之分有三。一分別時候以畫萬國各種日晷。二測量各處星度高低。與其相距遠近之不同。三測量日月五星諸辰與地相距者

超學之分有二。一爲超有形之性者。是因性之陡祿日亞。卽默達費西加。其論在於循人明悟所及以測超形之性。一爲超性者。西文專稱陡祿日亞。是超性之陡祿日亞。其論乃人之性明所不能及者。出於天主親示之訓。用超性之實義。引人得永

福也。

論諸藝之所居。可分上下兩倫。上倫者總之有三。形性學一。克己治世治家之學二。超性超形二家之學三。下倫者亦分兩端。其一。總該修飾靈分之藝。其要有七。譚一。文二。辨三。算四。樂五。量六。星七。其二。總該事力之藝。古紀其要亦七。農一。畋二。兵三。匠四。醫形殘五。織六。浮海七也。前七者皆屬自主之靈。故謂自主之藝。後七者皆屬身力所運。故謂事力之藝。而兵與畋二者之用爲貴

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

諸藝之序

凡物所以全其美者。在乎有序。試觀合生體質。以至六合形象。與夫軍政部署。各有序焉。若令軀體徒具。置頓失序。致用必拂矣。六合之美雖全。若無次序。必害且悖矣。行軍動衆。若無部署。不相爲用矣。是故藝有藝序。苟無其序。厥美不彰。師無以教。學無以通。

凡藝。有肇序。有學序。有貴序。何爲肇序。初人之藝。非由漸得。天王生而畀之。備美無缺。後裔相傳。未

免或有不盡。致有斷缺。于是乃有多許能士。創新藝以補之。自以爲新。而不知其皆原初之所有也。亞悟斯丁紀云。譚藝最先。史藝次之。人心之靈。既覺藝爲妙用。又覺非有明辨之法。難免差謬。乃始創定辨是非之道。因務修其詞章。遂成文藝詩藝。進而漸通天文諸學焉。人靈略熟以上諸藝。始窮物理。審其如何修身。如何治世。乃創通達形性之學。以成修身治世之用。又加尋思。必更有超於形性者。遂及超形性之學也。由此觀之。可知靈才所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以貫通諸學。葢有定序。先知屬形之性學。次明修治之學。終通超形之理。古人創藝。次第如此。總之先用藝。次明藝。而用藝中。又先外功之藝。然後轉內。以定諸韞藝之規焉。葢古人習藝。先務生命所須。後乃傍及他藝。適其性情。祭則落曰。古之聖賢。暇必專精修藝。或務文事。或務星曆。或專醫藥。或又別創新藝。以賁飾其靈分焉。小民胼胝之餘。亦有自樂之藝。或務田獵。或務投壺。或創他藝。各取一時之適也。

或曰霸辣篤云。世間諸藝。皆由審形學而出。此學。似在他藝之先。曰。一切技藝。咸由數度比例而成。三家本論。比例也。數也。度也。皆肇自審形學。是故建學定規以此爲首。而形性學繼之。次則克巴學。終則超形性學也。葢人性靈明。用以通達審形諸論。比於通他諸學。覺悟較近。通習較易。亞利云。兒童可通天文諸藝。若欲通於超形性之學。非所及也。霸辣篤指審形之學爲諸學之引。葢人之明悟。自非首習測量。無以進乎難通之學。故宜用此以開其門

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

至於修身治世。其所需於已試之跡。剖斷之熟。觀諸形性之屬之所求者。關係頗大。而超形性之學。所求靈用之熟。比於修治作用。與夫形性諸學。其道更邃。故設學者宜先講明形性。俟其明熟。後可誨以克治功夫。又俟明熟。方可講明超越形性之義也。

問超性學。當以何時習之。曰。此學須在諸學既熟之後。則宜先習因性之學。緣凡因性之識。皆以引人靈性。漸升超義故。

若論各學差等。莫貴於超形性學。而因形性之學次之。審形學又次之。而克已。而齊家。而治世諸學。又次焉。原夫屬明諸藝。貴於屬用諸藝。原凡爲已之藝。貴於爲他事之藝。夫明藝爲已。而用藝非爲自已。乃爲引制其作用而有者。故明學必貴於用學也。今凡修齊治世之學。皆用之屬。用在明後。而明學中。超形性者。因形性者。多論自立之體。審形所論。皆屬依賴。則其等級次序。亦自犂然可知。然則名理之學。居何等等乎。曰。論設學之序。譚藝已

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

定當務之急莫先名理而文藝次之然後循前定序以進於超性學也蓋名理乃人所賴以通貫衆學之具故須先熟此學如習文藝不能先知解釋先知剖析先知推辨雖欲精熟其道無由則通達名理宜在文藝之先也夫人所以習文藝者欲以賁飾言譚次則宣暢內意感動人情其務本先諸學誠不可置於他諸事物之後至論諸學孰貴則名理一學以制明悟之用固當貴於言語之藝若以他諸明學相較則因形性超形性二學貴也緣

其所論皆自立體而明悟之用則其屬依賴者云爾如比審形學則名理尤貴緣明悟之用貴於幾何之屬故如比克巳齊治之功則名理爲更貴其故有二一從各所向之界而論蓋修身治世所向在制諸德之作用屬於愛欲而名理推之所向在制諸學之作用屬於明悟而明悟之德其純且神過於愛欲則名理豈不貴於以上三學乎二從所循之規而論名理推之本務在辨明悟所推或有之謬故其辨論皆明顯而確定者若修身治世之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

學。其務惟在習俗。風化。一切當然之事。而不暇推究於其所以然者。夫推究義理。而明顯其所以然。固貴於徒循事迹。而不究其義理之原者。則名理推。必貴於修身治世之學矣。

或問。文藝所居何等。曰。有置之於名理克己治世三學之間者。以爲文藝一途。亦係明悟之用。超乎修己制俗之學。第其務專在文飾。故當次於名理之學云。此說未盡。蓋論明悟之作用。則文藝一途宜置名理及克己治世之間。然而文藝要務。第在

修詞。修詞之工。賤於修治。則當置諸修治之下矣。

名理推自爲一學否

名理之論。凡屬兩可者。西云茅亞勒茅加。凡屬明確不得不然者。西云絡日伽。窮理者兼用此名。以稱推論之總藝云。依此釋絡日伽爲名理探。即循所已明。推而通諸未明之辨也。名理探之向有近遠二界焉。設明辨之規。是近向界。循已設之規。而推演諸論。是遠向界。所以必分此二端者。凡藝之屬。其內理外用有別。初設一藝。未布作用。先立規

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

模是其內理規模既定受成而致功焉是其作用也譬作畫者用其明悟豫想外功之何似立爲內象然後循此規則以伸線而着色而功乃始成焉

尋明悟之知者亦然欲創其論豫想立論內理先具規模乃可推演成章也由所設之規習而熟之是設規之習熟由作功之用習而熟之是用規之習熟今論爲一學否只論其設規者爾

凡吾所謂學者其義有三一者泛指明悟所識不論其屬明屬用或屬一定屬兩可也二者專指求

明之學。未涉於用學。三者專指篤論所推。顯明而眞確之識也。此第三義之學。分悟。分習。凡靈明頓悟之識。是爲悟學。就此所悟之學。留而熟之。是爲習學。悟學或斷。習學不斷。茲所論者習學也。後凡云學。皆指一二義。三義之學。不指第一義之學。有謂名理探。但可爲藝。不足爲學者。論有二。一。亞利。謂文藝乃名理之屬分。全者分者。皆不爲學。二。學之具與學之功。不混爲一。通此學者是功。用以通此學者是具。名理探者。乃明悟所以貫徹諸學之具也。則不自成一學矣。有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

謂名理探實爲一學然而無所別於他學者論亦有二。一。凡學各有本界以成本論因以別於他學名理探非專一界以諸學之界爲界則不得自爲一學。二。覇辣篤謂名理探所論乃超形義理與超形性學所向頗不相遠則兩家共是一學也。

正論二端。一曰名理探固自一種之學也何故學也者從明確之論習焉熟焉以留於明悟中者也名理探有多許篤論能循明顯之通然凡道理有而同以爲然者以滋習熟自爲一學次凡藝術能備證本

界所有諸情者。斯可謂學。名理探能證本界之情。凡明確之論。自足生其眞識。凡兩可之論。則自爲自足生其疑識。此名理探本界之情也。

一學可知。三舍名理探而外。別無眞學。何故。學之眞由其論之確。而其推論規則皆名理探所設也。賴有此具。以得貫通諸學。實信其確。眞識從此開焉。設使明悟之於此具。先自不信。反有所疑。尚能生明確之識乎。

二曰。名理探自爲一學。別於諸學也。何故。凡習熟各就各所向界而別。名理探自爲一界。別於他學

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之界。則其作用其習熟。亦與他學別也。次。既有一種之學。專制愛德中嗜怒兩用。廸人爲善別於他學。則亦宜有一學。專劑明悟之用。廸人洞徹眞理以別於他學也。

今辨所謂全與分。皆不爲學者。曰名理探本分兩端。一。教人識取論證。二。以篤論證他諸義也。依前義。名理探與文藝。未足爲一學。依後義。名理探切爲一學矣。亞利但據前義而言。

所謂具與功者。曰。謂貫通諸學之具。自不爲學。是

也。然名理探之本義不可謂具。但可謂造具者。所謂名理探無專界云者。曰其界有遠有近。萬物之性萬性之理。皆遠界也。以皆解析之所及故。其近界。則在引治明悟之用。貫通諸學耳。所以謂爲一種之學者。非由遠界。惟由近界。

所謂名理探與超形性學共一學者。曰。凡學。皆以求覔眞實。而其制用規則。名理探備焉。故際測樂稱爲萬藝之超藝。在諸學中。猶太陽於世。普徧光明也。窮理者。每借此名。兼稱他學云

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

問名理探亦爲愛知學屬分乎。曰。度析愛知之學爲三端。性一。修二。探三。而所謂探者。卽名理探也。亞利亦稱三者皆愛知學之所該。

欲證此說。先當釋明愛知學爲若何。譯名則言知之愛。譯義則言探取凡物之所以然。開人洞明物理之識也。推知凡就所以然處。推尋確義。貫徹物理。皆爲愛知學之屬分。名理探正就所以然處。闡明確論。以通諸萬推辨之規者。其爲屬分可知。次愛知學之本務。在通物物之性。性性之理。則豈不

能兼推名理之規哉是宜謂爲屬分矣。又凡修學本分在於制愛德之用。而皆爲愛知學之屬分。則推學。制明悟之用者。亦豈不謂愛知學之屬分乎。而況明悟之用。貴於愛德之用者乎。

或謂測論明悟作用。其性若何。其情若何。正愛知學之本務也。名理學但調劑其作用之次第。俾成推論。豈足謂屬分乎。曰。比如凡修學之所務。不在測論愛德之用性情若何。惟在引制其用。軌于中正。而其學皆愛知學之屬分也。則推學。雖不講論

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

明悟作用。何性何情。而惟性詮敘明悟之用。使歸眞確。豈不可謂愛知學之屬分乎。

用名理探之規爲一藝否（前所謂藝。乃至宗之藝。其下又分二宗。曰學。曰藝。此所指藝。乃是分類之藝。與學相對者。非至宗之藝也。）

一說謂用規者爲學。葢用其所設之規。就諸學之界以成推論。卽此習學。再四推尋。演熟明悟之用。此熟全憑設規所生。而此新生之熟。益以增設規之元熟。俾其愈積愈厚。則用規豈非學也。原夫學所由成。由學之功力而成。究其旣熟。則用與設。總歸一熟。無兩學也。

二說亦謂用規爲學。但其習熟與設規者不同。蓋凡所謂用者。必留經涉之跡於其所從出之德。用異。則習熟亦異。不得謂一。夫設規用規用不同矣。則其所增習熟亦自不同比如習琴瑟者。亦有兩熟。一在明悟。謂明熟。其本分在辨清濁之規。一在外體。謂用熟。其本分在隨明悟已設之規推之於用也。名理探之習熟亦自分明分用。設規者謂明熟。用規以成推論者謂用熟。各成其學。

又如用形性學之界以成推論者。其所推論。非能

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

就形性學而出也。形性學。非設推論之法者也。亦非就名理設規者之習熟而出也。設規者設推論之規而止。其用之于形性學之界。以成推論。固自別從一翻之習熟而來者也。是則在於用規者。正論曰。用規者。亦未足以謂學。但論其習熟則非別於設規之習熟者也。是共一習熟者也。就其立法教人。設推辨之規。則爲學。就其循襲規條。成諸推辨。則爲藝。而不爲學。蓋諸學本理。在能剖析推致其所以然者。俾其相係相屬以顯初論。而用規

者。則不在乎推致。在乎作用所以不足謂學也。

次。各學本業。各就諸名物之總理而論。若其一事一物之特義。則偶或及之耳。今用規者。非必研究總理。但循所受之規。推而致用於諸凡之特義。固不可以謂學。

其謂習熟之不異者。蓋藝也者。循明悟已設之道。致其功力。而習焉熟焉之謂也。夫功力有二用焉。一爲外用。乃手口所熟諸藝。一爲內用。屬在靈性。就吾習用名理推之篤論。熟之而留於明悟。則謂

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲學矣。就其引我明悟之用。成諸種種推論。則謂爲藝矣。故總一習熟而可爲設規之習。亦可爲用規之習。設則爲學。用則爲藝也。

次。欲用外藝所須者二。一爲能用。一爲知用。有德則能。德乃外用之德如手足之動。有習則知。習者。其明悟之習熟。德習之外。更無別用。則內藝之所須者。亦惟此二者而已用規爲內靈之藝。人有明悟。既具推論之德。又熟所設之規。遵成推論之用。二者既備。奚必他習。則一習而發用不同。亦爲學。亦爲藝云。

所謂用規之功用。生其新熟。益以增設規之元熟者。曰。設規用規之習熟。論其質義。但一習熟而已。論其模義。則可謂二也。論質義。則用規之功用。固增設規之熟。論模義。所增在藝。不增在學。欲正第二論當知內藝外藝。其習不同。外藝者。用在外體。不但內習之熟而已。如歌者。既有內設規之神習。又于喉舌間有外習焉。至論內藝。惟循已設之規。求有內悟。無需外體之用。故惟在其明悟之神習。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所謂用形性學之界以成推論云者。曰此推辨之用由兩習熟而出。一是形性學之習熟。一是名理探之習熟。論其規式則由名理探。論其質義則由形性學。論由形性學。則習學之熟。論由名理探。則習藝之熟也。推論之成。兼兩習熟。然究其所習之規則專在名理探云。

名理探兼有明用二義

諸學有屬用。有屬知。務窮物理。不必致用。是爲知學。如因形性學與超形性學。是已。窮物理以致諸

用。是爲用學。如克已治世之學。是已。

一說謂名理探乃明學。非用學也。所據有二。其一曰。明與用。循其所向定之。名理探所向。不在撰成種種推論。而在講究其性其情。故屬明學。

其二曰。致用之本。在求會成。會成者有二。一出于外。一留于內。外者。如凡形藝所行之事。內者。如明悟所推之論。二者各有會萃。以成其一。故謂會成。致明之本。在求析暢。分析明悟已推之括義。宣暢初義。是謂析暢。名理學本用。不在會成。惟在析暢。則爲明學而已。

二說謂屬致用之學。所據亦二。其一。凡導制作用

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者爲用學。名理學導制明悟之用。正所以致於用也。導制云者。亞利謂人之明悟。任所作用。初無定節。名理探之本分。立定規則。導而制之。使不愆於義理之節云。

其二。謂明悟之用。義有二端。一。論其用之實有者。一。論其致諸推論之規則也。凡論實有。皆屬超形性學。名理學但具推論規則。固屬致用。譬之工藝。用石與木。推論木石之性。屬形性學。用木石以造成宮室。屬在匠藝。一爲知識之論。一爲藝事之論

也。則名理探裁制明悟。用以成推論。固屬致用之學矣。

三說。謂名理探。兼有致明致用二義。顧二者各自有一習熟。如醫學。須習二者。一測論可醫之病症。與諸藥性。而謂知醫。二裁制所用應病之藥而謂用醫。非能得之於一習熟也。

正論云。名理學總一習熟。而兼明用二義。蓋凡謂致用之學。必當有三所論。所循。所向。俱屬致用。名理學皆備焉。所論。引制明悟。所循。法求會成。所向

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

本屬推論也。故爲致用之學。

凡謂致知之學。亦當有三。所論所循所向。皆屬致知。名理探亦備焉。葢其宗界之本性本情。咸屬可明。所用之法。本在析暢。循之可以得明。所向之爲。本在通曉推論。故爲致知之學。

前一說二說所證。謂名理探爲致用。爲致明耳。非證但是用。但是明。爲一偏之說也。三說謂兼明用兩義。則是。謂有兩習熟。則非。總以一純習熟貫之。或謂明與用。分兩類。因亦分爲兩學。則安得以一

學兼明用兩義乎。如稱生覺而靈者。生覺而不靈者。靈不靈。人禽之類殊焉。不得合爲一物。故名理學不能總攝明用二殊也。

解此有二。其一曰。所謂一學而函明用兩殊者。端有二焉。一。其學之內義兼有明用兩殊。二。內義專屬求明而學之者。其外義在致用也。今論名理探者。若循前義。本不兼明與用。若循後義。則雖函兩殊。然致用在人自主。究其內義。第在求致其知耳。舉證二端。一。所謂用者。本在向於作用。然謂向用。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

由學者用意所主。其意所主。或但窮其理焉而止。抑或既明其理。又欲以其所明。措之於用。比如人明曉構室之法。未必欲構。但循所明內識。是謂明識。若欲用以構室。是循外義謂爲用識。故凡學之所致於用。亦由外向。非其內義之有兩殊也。二德能所分用處。即學業所分向處。夫明悟之德。本不可分明分用。但循自主之意明用。乃岐。其所以岐。非由內義。但由外向。則名理學雖函二者。不可謂函不類之內殊矣。

辨此解之不當者。曰謂致用悉由自主。故止於求明。爲明識致之于用。爲用識。此論非也。人有用識本向施用。若止不用。特其偶然。豈用識之本然哉譬彼構室之識。雖止不構。顧其爲識。豈可謂之不用之識也。名理探導制明悟三用。以成推論之識。原其內義。具有導制之始。雖學之者。任其或止求明。或併致用。然其知而未用。固皆偶然。其於用識本義寧有損耶。

所謂德能分用。卽學業分向云者。曰德能與學。皆

循所向之界而別。然德能之義視學之義更廣緣德所向界廣於學所向界故。如一明悟之德。一愛欲之德。各函多許分類之習熟。其理極廣。然以視靈性之所能函。尚多缺陷而未全者。若但就學而論則苟就其學所向界。一一勤習熟焉。即謂成全無缺之學矣。推知明用兩義。以論明悟之德。固各屬於不全緣明悟之一宗界。總兼二義不得分明與用爲兩明悟。但其習熟已成。各自可謂全學。各不爲缺。故可分其學而爲兩也。

正解云名理探內該明用二義然不可謂函殊類之學若其明與用者屬殊類乎則豈得會爲一學可言分學不可以言總學也名理探之界甚廣既是總學固自能函二者總兼他學之界者謂之總學如審形一學函星學量學之兩界其受函者則謂之分學也總日伽藉諸學之界爲推辨之資亦謂總學

如因性公作之所以然能統諸司作所以然者之德而以一純德能施諸司作者各所施之效如太陽用一純德能施多許不類之效而其效原從不類之作者而出緣此太陽之模總兼下域因性所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以然之諸德也次上倫之模能統下倫諸模因而能施下者所施之諸效如人之靈性惟一而此一者函生覺靈三者之德也三超性之學亦爲明亦爲用原本以天主爲宗界而論其屬可知之眞理是爲明學之界論其爲萬善作用所向之爲者是爲用學之界則論天主之一學爲超性之界之超理亦統有致明致用之二義也

名理探向界

凡藝雖皆相屬相資然各分界分質因而各自爲

類。今問名理探之全界。如何。宜先論夫所謂界者。凡諸學所講事物。即其界也。界有全有分。其分界中又有要有次。總該全學諸義。是謂全界。其全中之各分。謂爲分界。如有也者爲超形性學之全界。而其論各受造之物之總理。是其分界也。全界之要分謂之要分界。全界所函以次之各分。謂之次分界。如論天王爲超形性學之要分界。其中所論幾何。則爲次分界也。

凡全界宜有者三。其一當是一者。一之義有四。一

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

謂同義之一。如可動者。皆爲形性學界。緣凡形物皆屬可動。是一義故。一謂同名岐義之一。如有也者。爲超形性學之界。凡物之有。皆屬謂有。然不一義故。一謂序一。如治世之學。以國政爲其屬界。君臣貴賤。各有相屬之序。如一體然。一謂會一。如視法。以直線爲界。視之用與直線二者會而成一也。

其二。凡在此學所論。皆當論其有關於此界者。或其界之分。或其界之始。或其界之情也。其三。爲此學所以別於他學者。如算之爲藝。以測數目。量之

爲藝以測大小。各循所向之界以爲別也。總而論之。凡學。必括多許知識。此多識。必須相次有序。乃可謂之一學。若所論非關一界。則既無次序。亦不聯屬。豈成其爲一學。又凡各學之別。就其所用爲本解者。即其各學之所以別者。今各學皆就所向之界而受解。則其區別。豈不以其界乎。

窮理者。論名理探之向界。最要有三。一云思成之有。乃名理探之向界也。凡有實可論。總謂實有。如其無實可論。但由明悟之功而有者。乃謂思成之有。總二者而言。通謂之有。後具詳論。此義

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

分二。一云。凡思成之有之廣義。悉屬名理學之界。何以證之。亞利云。有也者。乃超形性學與名理探之均論也。今論實有之廣義。皆屬超形性學之界。則思有之廣義。悉屬名理探之界矣。二云。思成之有。論其廣義。固非名理探界之可盡。但其所具推論規式。則皆屬於思成之有。證有三焉。其一。藝有實藝。有詞藝。名理學列在詞藝。故其界非實有者。其二。凡屬於明悟界者。須專設一學講明之。夫思有屬明悟之界。固須專屬一學。今凡諸學。無不屬

於實有。則思有而非實有者。宜專屬於名理學之界也。其三。推辨規式。以開明悟之知識。夫知識。既不論其實有。則其爲界。惟屬明悟所畀之模也。蓋凡藝成之功。兼質模以成者。不以質爲藝之界。而模以爲界。試觀畫藝。不以玄黃五色爲界。而以所成之像爲界。又如樂藝。不以金石八音爲界。而以所奏樂章爲界。則由推辨規式所成之知識。非其知識實有之質。而惟其知識之模有。乃所以爲名理探之界也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

此說非也。論名理探本務。非釋思有之始之情。依前第二端而論。凡藝之先務。在釋其界之始與情也。次依前所設。凡學各統於界。夫名理探。亦論多許實有。如明確之推論。固能生明確之識。兩可之推論。亦能生疑似之識。皆爲實有。則思有非名理探之界也。何故實有貴於思有。則思有固統於實有。豈可謂實有爲思有之所統哉。

亞利謂有也者。乃超形性學與名理學之均論。非謂一家之學。各自分一有以爲其界也。惟云皆屬

實有。而各循厥規以成二學之論也。亞利又云。超形性之學。用明確之義。推覓眞實。而名理探者。則循兩可之義。以設諸推論者也。可見兩學之別。不在各所推之有。第在各所循之規。此所謂名理探者。但指兩可之論。

所謂實藝詞藝云者。曰名理學不列於實學。而列于詞學。非其全不論實有也。凡靈性之內語。意念自語。亦實有之類。然而物也者。與號物也者。有別焉。內語是號物者。外語又是表內語之號者。總謂語號。論物。則稱實學。論號物者。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

則稱詞學。然而詞學亦實學也。

所謂思有非屬他學云者。曰。論此物與論似此物者。兼屬一學。乃立論之法。思有實有。是有之相似者。故論此二者之義。兼在超形性之一學。

所謂推辨規式。惟屬明悟。所畀之模者。曰。謂名理探非測知識之實有。而但測推論之模。是也。然推論之模有二。一是布置規局之序。一是由次序而發之互視也。規局次序。乃實有之屬。其所發之互視則明悟造成之有耳。名理探未論其互視者。但

論爲次序者耳。

所謂畫藝不以色爲界云者。是也。但指模爲工藝之界。義尚未確。亞利云。工藝用質以成其功。其于本藝之界。非其全界。乃其分界。則惟質模合成之功。乃其全者。如質模合成之像爲畫之全界。聲音合成之樂爲樂之全界也。

二說云。明悟三用爲名理探全界也。亞利云名理學三門。一論明悟照物之純識。是謂直通。二論明悟斷物之合識。是謂斷通。三論明悟因此及彼之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

推識是謂推通故三者爲其全界云。

三說云直通非涉名理探之界者也。斷通但一釋解。設爲一論以釋物之性情是謂釋解釋解有二。曰正解曰曲解正者包宗與殊如解人性解作覺而靈者覺是宗靈是殊也曲者如言人是能笑者但以情解而已未包宗與殊也推通但一明確之推論二者相合以成名理探之全界也。

所據云教人確知物理乃名理學之專務釋解與明確之推通亞利以爲惟此二者能生精當之識故二者足爲名理學之全界也。

正論云明辨之規式是名理探所向之全界也所

謂明辨。由吾所已明。推通吾所未明。曰解釋。曰剖析。曰推論。三者是也。原夫凡物皆有可知者三。一。其內之義理。二。其全中之各分。三。其所函諸有之情。解釋者。宣暢其義理。剖析者。開剖其各分。推論者。推辨其情。與其諸依賴者也。是名理探之全界也。

曰。各學之全界。前所言三要者。名理學皆有證之。一。就其相關之序以成。一學。二。所論或是明辨之規。如解釋剖析推論者。或是所以成其明辨之

規。如題論與合限者。合限者。如云人爲有覺而能推理者。是所拈一題之論。云人者。云有覺者。是題論之兩限。云人爲者。是合而言之者。合兩限。成一題。故云合限。或有關於明辨之規。如五稱十倫之類者。三。循此界以別於他學之界。蓋其所設題論。雖是譚藝文藝。其向之界。然其別有二焉。一。在譚藝。則爲敘次駁正。在文藝。則爲修潤文飾。名理探則條分縷析。以明我之所未明者。二。譚藝文藝。其本務但在詞華。名理探則務明內語。故明辨之規模。爲名理探之全界也。

或曰。名理探引制明悟之用。俾免舛謬。夫明悟之謬。不但推通。即斷通。直通。間亦有之。則直通斷通。皆其界之所該也。況直斷二通。又非他學所及。當屬名理探之界。曰。名理學本務。不在祛人明悟種種之謬。而在用明悟於推通。以祛或有之謬也。古初窮理之儒。欲取天神所有超我人類者。補我不足。因而立爲明辨之法。夫天神者。不假推通。不必察末而後知本。不必視固然而後知其所以然。用一純通無所不明。人則不然。必須由所已明。推所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

未明。故天神無謬。而吾人推測之知。時時有謬也。凡明悟之謬。莫多於推論之際。其所推者。既非直通斷通兩者之用。豈應指爲名理探之界乎。總之人之明悟。其於直通斷通。間或有謬。然而治其謬者。自有本論。而不在於名理探。如所通者屬於超形性者。則制其謬誤。自有超形性之學。爲之辨正耳。惟是直斷二通。或與推通之用相關。則亦併爲名理探之所該者。而其或有之謬。亦取正焉。

所謂明悟之三用者。曰直斷二通之用。凡有三。其

一解釋其一剖析其一無事於解析者直通斷通之用因其有解有析固屬名理探之界若其無事於解析者自非其界之所括也緣其既無解析不能使我由所已明推所未明故

第三說所論斷通推通者曰凡由所已明推所未明以推論也各自由所明以推所未明則各自爲名理探之分界也蓋三者各法各不相關則各自有分界之義焉所云知識或由明確之推論或由

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正解。專舉此二端者。明辨之法。二者更爲切要故也。

或云。凡學所論。必是固然。非屬兩可之推論。奚關名理探之界乎。曰。兩可之推論。函質函模。而所以謂兩可者。謂其質也。若論其模。或模固然之質。或模兩可之質。所循規式。莫不各有固然者在。今論兩可之推論所以屬於名理探之分界者。論其模耳。又其推尋兩可之論所生之識。雖皆疑識。然我固知其爲疑識。亦豈不爲固然之識乎。

至論要界則云細錄世斯模推論一規式緣推論也詳在後極切之規式在於細錄世斯模故也如超形性學所論其界甚廣無所不該然因全界之要有專在天主故直謂天主爲超形性學之要界云

破前論者有三其一曰凡學之界必先於其學夫明辨之法在後奚可以爲名理探之界乎謂界先於學者凡爲所以然必先於其效則凡能有界於其物俾爲某一類之物者必先於其物者也夫界也者畀其有於某學而使爲某類之學以別於他

學。則先於其學者也。何謂明辨之法在後。凡用藝所成之功。必後於其藝。夫明辨之法。爲名理探之所設。則固在於名理探之後矣。其二曰。藝所造成之像。是爲畫界也。今之功。是藝之界。如畫藝造成之像。是爲畫界也。今明辨之要法。非名理探所成。蓋用他學固然之質。以成所推之論。所設之解。所條之析。俱非名理探所自成者。則皆他學之功也。故明辨之法。總不可謂名理探之界。其三曰。凡明辨之法。所函者三。明悟之想一。所想之義二。位置之序三。三者咸非名

理探之所論。則名辨之法。非其界矣。何以謂非其所論。凡明悟之在意念。本屬無形之依賴者。而凡無形者。皆爲超形性學之論。若夫意想中之義與序。皆屬思成之有。而凡屬思成。俱不係於名理探之界。前証已明。則名理探之界。其不在於明辨規式可知。

今舉正論。所謂界先於學者。曰謂所以然先於其效。是也。但界爲學之所以然。而學又爲界之所以然。其義互見。凡用學。乃其界之作所以然。而界。又

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

是其學之外模所以然界也者其爲學之外模所以然乎則先其爲用學之所成乎則後而循其各所先後義又不同比于諸凡德能咸由所發作用以顯其爲其類之德夫其德能所顯既由作用則其作用乃德能外模之所以然因而在先然而各從德能以發作用則作用更爲德能之效因而在後也況名理探自該明用兩義論其用界固可爲作所以然若論明之界不得謂函作者之義矣所謂藝所造成是藝之界云者曰用他學之質以

成明辨。因而謂屬他學之習熟。此說非也。設吾用形性固然之質所解所析所推。次第而設之。豈其但熟於形性學而可能乎。夫亦資於名理探之所設者。故謂其爲名理探之界也。所謂用他學之質成明辨之規。即爲他學。非謂其規式所成。悉無涉於名理探。但謂固然之質。貴于推論之模。故以模屬於質。併其所論之學而屬焉。

所謂明辨之法。所函有三者。曰名理探非論意想之性。亦非論意想之義。而惟論推用意想之序也。

但所謂序者有質序焉有模序焉意想所布置之序謂質序由質序而發之互視謂模序質序者實有者也足爲實學之界若模序則思成之有矣不足以爲實學之界也前所論意想之序爲名理學之界者非言模序但論質序耳試觀醫學其本論在人身之四液與其四液論亦有質模兩端四液之調和屬質由質而發爲互視屬模質爲實有而模爲思有醫學之所能論者非其模第其質而已矣

欲通諸學先須知名理探

諸說或非之。或是之。或折其中。云非者。謂無事於名理探也。據有五。一曰。此書未作之先。有多許人習多許學。如額是多國人。初未嘗熟此。而極精天文諸學。又額勒際亞國。從古熟於形性學與麎邑學。而名理學未之聞焉。又係博號爲醫宗。未習名理探之辨論。世固多有未熟此學。而徧通他學則名理探非所必資也。

二曰。今謂欲通他學。先習名理探者。原本因其設

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲明辨之規。他學未之有也。今諸學。各用固然之質。成其本論。各自不乏之明辨之用。則凡他學固然之質。皆可推論。奚藉於是哉。

三曰。亞利云。由易進難。是學之序。不可紊也。今名理學。於諸家因性之學。更爲難曉。緣皆超形之論。故覇辣篤之門。年未三十者。不與聞焉。則是凡學不以爲先資也。

四曰。欲通諸學者。若須先知此學。則此學在諸學中乎。抑在諸學外乎。謂在諸學之中。則名理探僅

是一種學。謂欲通此學。先知此學。是謂此學在此學之先也。謂在諸學之外。則名理探不足謂學。然前證其自爲一學。則知欲通諸學。不必從名理探始。

五曰。規誨蔽蔽。於明悟不但無益。況多蹶礙。故亞吾斯丁云。欲教人行步者。謂未安前足。不可起後足。此眞理也。然信步而走。與必循此步法而走。則信步者。固便於習知步法者。名理探所設規式。亦然。聰明之士。于推論未確實處。自能覺知。此於必

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

窮所以不實不確之故其機更捷若夫鈍者疵論且不能覺乃欲先使覺其所以疵則其故豈不更難故名理探非所必須者

云是者以爲非有名理探所設之規人不能自以明悟推通眞確之論也養里云不知明辨之道者無由通乎愛知學之論故以爲百學之宗門云窮理諸家或謂之訂非之磨勘試眞之礪石萬藝之司衡或謂之衆學之護持靈界之日光明悟之眼目義理之啓鑰循是名也可以推知其貴故學者

必須焉。所據云。凡屬正學。所須有二。一。所向之界。恒一無變。一。使我所以洞達其界之識。確定無疑。闕一而不可謂學也。今明悟推測之識所由確者。先在知所循用之規。眞實無疵。而所由知其規之實與否。乃名理探之本業。則不習推名理。何由而知其論之確否乎。

欲明正論。宜知二端。其一曰。所以謂須者有二。一是直然而須者。一是既然而須者。不關他物。自爲物須。是謂直然之須。如天主者。直然必須之有也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

緣萬有皆賴天主。而天主之有。無所需於萬有。

有所係於他物者。是謂既然之須。如凡因性之效。必由所以然而出。謂既然之須。其須亦二。一爲作所以然而須。如云既有日出。必爲晝。晝也者。乃日出所施之效也。一爲爲所以然而須。如云欲渡河者。必須用舟。舟乃既然欲渡。必須此具者也。既然之須復分有二。非其具。不能得其爲。是爲爲得有之須。如欲存活者。必須用糧也。無其具。猶可得其爲。然而用其具。更易於得其爲。是爲便於有之須

如欲行路。雖走亦可。然而得車馬。則更易也。今問名理探之爲。必須者。未論直然之須。但論既然之須。而其既然之須。未論作者之須。但論爲者之須也。

其二曰。名理探有二。一是性成之名理探。乃不學而自有之推論。一是學成之名理探。乃待學而後成之推論也。今問須否。論其待學而成者。

折中者。舉二義論之。一云。名理探所以不可不學者。非爲明悟欲通他學。必藉此爲得有之須也。乃

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

是用明悟於推論。資此便益。免於諸謬之須也。

吾斯丁云。此學之裨於推明者甚大。格勒孟云。明辨之規。如學圃之樊。雖不設樊。亦可滋殖。增之以樊。則滋殖尤便也。名理探之爲諸學所須也亦然。

據理取證。人之於學。其所必須者有二。一。當知學之最初旨。一。當知推辨之法若確。則所論亦確。二者依靈性之明。不待學而能。緣各學各有最初之論。不待推而晰者也。又推辨之法。既由明悟所成。則頴悟之士。雖未習於辨法。亦自可以推而得之。

可見欲通諸學。此非不可已之須矣。

謂便益之須者。凡諸匠藝。器具若備。措手更便。夫推辨之規。是明悟所以研究名理之具也。嫺習於斯。其於欲就之功。豈不更易乎。次凡欲覈我所得之識確然無疑。當取已推之義。證以篤論。歸於最初之旨。此非從名理探來。則知之亦甚難矣。何者。人之明悟。非循一定規式。無以顯知所括之衆理。皆自最初之旨而來。則非名理學。難或免于推論之謬也。亞利云。古之學者。驅而陷於諸謬而莫知

避也。豈非未能習推名理之故乎。度畧云。雖極明睿。非習辨規。無以得證確理。而易欺之以理之所無也。

其二云。欲通各學須有性成之名理探在。亞利自云。有似知也者。而未知其所以知也者。不可謂知也。義證有二。一曰。知之所以然處。設未顯露。其知終疑未確。今用明悟。若非靈性夙成。先自通晰名理。其于推論。非有眞確之規。豈能明知先所函義。是爲後括者之所以然乎。推辨之論三端。一首列。一次列。一收列也。如云。

凡生覺者。亦爲自立者。凡人。皆生覺者也。則凡人。必皆自立者也。生覺云者是首列。凡人生覺云者是次列。人皆自立云者是收列也。首次二列。總謂是次之先。總三者言。是謂推辨之論。西云細落世斯模。其收內所括之義理。謂之括義。則性成之名理探。不可少也。

次。固先所推。已得所收之括義。則必用其明悟。審而定焉。其審也。或詳審乎。或照審乎。詳審者。明悟當推論時。特發一翻作用。再加詳定。以斷其所推所收者。無疵否也。照審者。非必別發一明悟之用。第就所爲然。此括義者而照之。後之所收。即從先之所推者而定也。兩者皆名理探之功。而惟熟於

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

推辨之藝者其照較易是故名理探之爲用若非學而知之必須先有性成者在出其或詳或照以審定其所推之收義也

夫明辨之學不但裨於因性之識卽超性者亦資焉理日云推理之學無所不益格勒孟云明辨之道能引明悟而使達於超性高遠之義也翁樂云邪學所設之說雖似有據習用辨學悉可破滅如猛火之焰盡使歸燼耳況學愈超則明悟之陷於謬險者愈深所須扶植愈急故欲通超性之義

理明辨之用。更所必須也。

第一說所設。惟證或有大聰明人。雖未知學成之名理探。亦可自通諸學。非證名理探之無益於推論也。所謂未有名理探云者。曰。古之人。雖有不緣此學。能精諸學者。然而從來大智。大抵咸從本性而有之。儻更加以學成之名理探。則所習熟。不更精且確乎。

謂他學各有推辨之規者。曰。用他學固然之質於推論間。其所用之規。非其學所自作之規也。惟名

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

理探先設。然後他學得借之以爲用耳。

謂由易推難云者。曰。難通之義理。若非爲通他學之所必須。則由易推難。是也。若必爲通他學所兼須。則非也。名理探雖不易究。因其開闢他學之路。故窮理者必藉以爲先資。若夫霸辣篤立教。先舉審形及修已諸論。然後進諸精義。意在以天文啓明。以修已制俗正愛。使其全靈輕快。乃可以究萬理之微也。

謂此學在此學之先云者。曰。名理探自爲一學。又

爲諸學而須。是也。然而不可謂其漫無所先也。何以故。名理探三門。論明悟之首用次用三用。非先發直通。不能得斷通。非先發斷通。不能得推通。三者相因。故三門相須爲用。自有相先之序。

謂規誨蔽蔽云者。曰。設規雖多。不因而有礙於明悟之功。惟或紊用其規。則不免於有礙。如醫家方術雖多。豈害於病。用之無法。則害乃滋大耳。

名理探屬分有幾

全學之析有三。一。分公與司之二義。公者。全脫於

其所論之質。總設推論之規。司者。詳設各規。拘定於其質者也。此說未確。何者。各學之分。與其本界之分。彼此宜稱。凡學。諸分雖共一界。然而其分各殊。依此之殊。乃可別於其他諸分。如形性之學。以諸屬可變化者爲其界。而其分學。曰初形學。天與四元行。曰次形學。四元行之變化。曰生覺靈三模學。皆以闡其本界各分之理。因而各有所以殊者。至論名理探公者司者之別。其理不然。蓋明確之推論也。兩可之推論也。非理巧證之推論也。三者

之模畧同。第各就其所用之質以爲分別。此其爲質。悉無關於名理探之界。故分公分司。皆不就質而論也

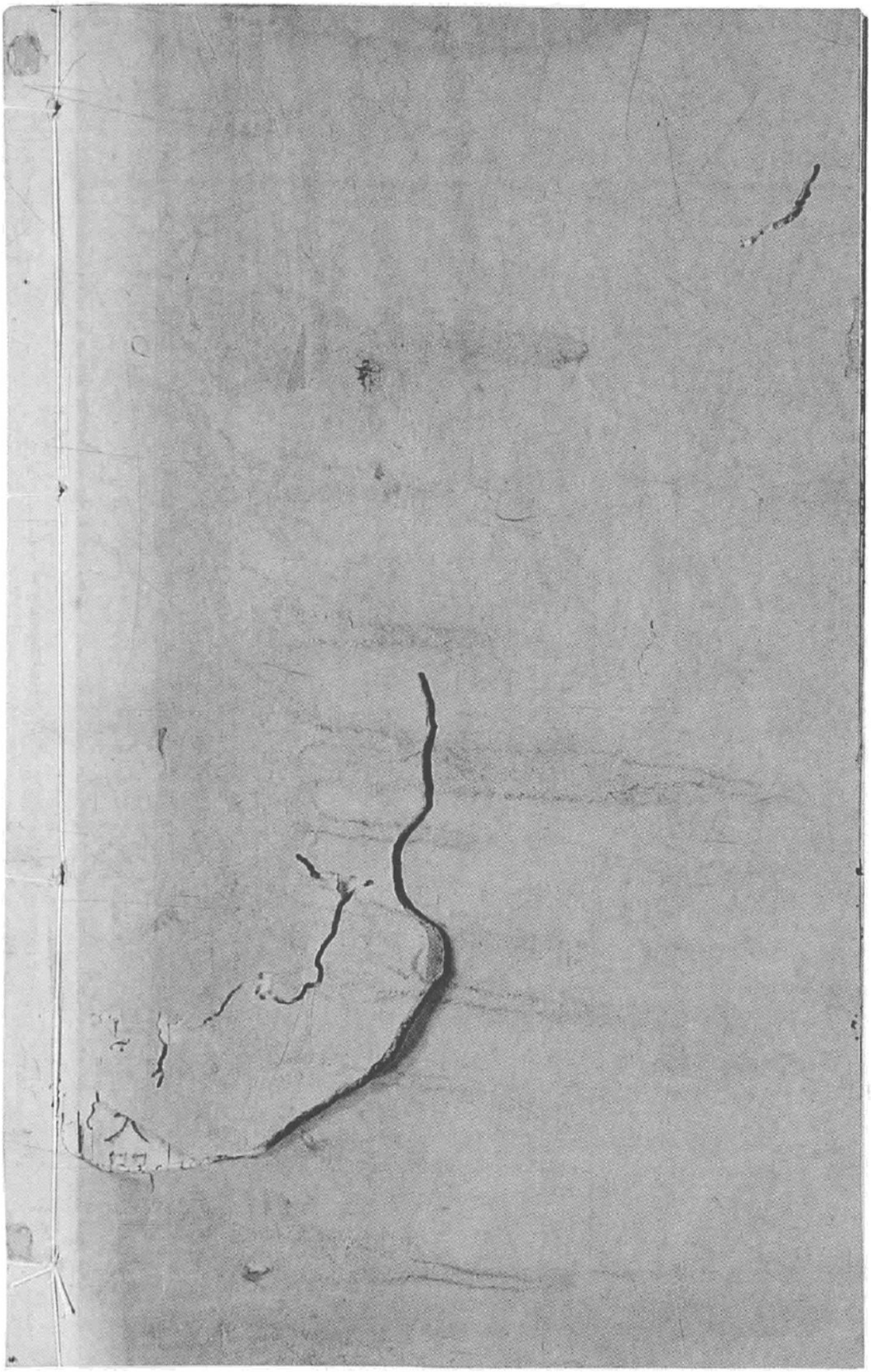
二說謂引制明悟之用。是名理學之本務。故循其各用而受分焉。緣明悟之作用。有直通。有斷通。有推通。故名理學之分亦三也。此說亦非。夫直斷二通。但屬名理探之遠界。惟推通乃其近界。則論各通。雖皆有別。然不共其近界之總義。不可據此以爲差別也。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

三說。謂名理探。就其界之屬分而受分焉。夫明辨之規。是其切界全界。而其爲界也。總兼殊類諸分。故舉其全而言。則所論總函各規之義。舉其分而言。則各規之論。各有犂然別於他規者。此說是也。其明辨之規。屬分總有三者。一曰解釋。所以暢明物之本元。二曰剖析。所以分別物之屬分。三曰推辨。由所已明。推而知所不明。其詳具後。

名理探卷之一

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

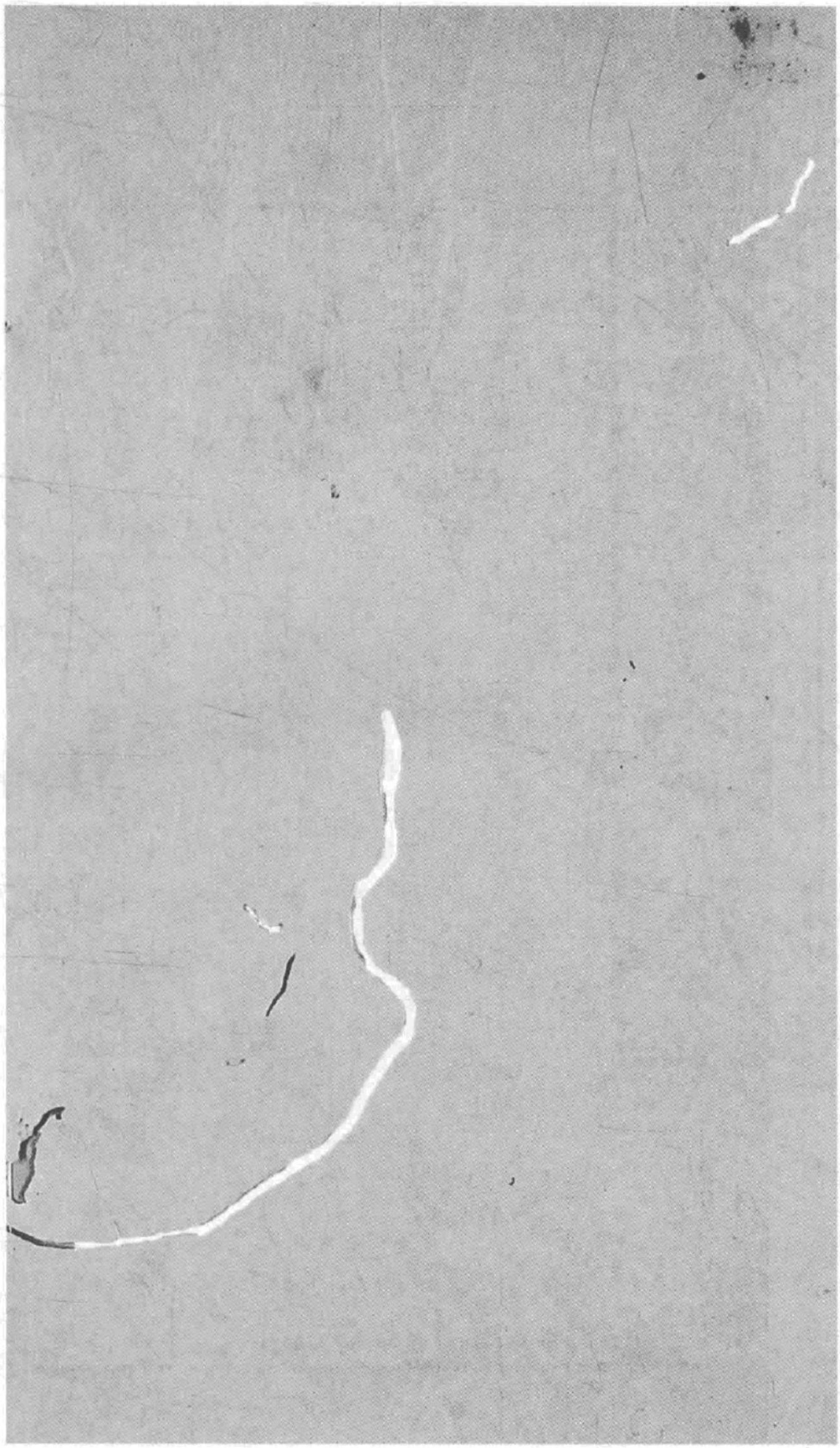


名理探 五公稱卷

2

vol. 26
De principij Generationij:
Logica Conimbricen
sis

III. 231 (2)



名理探五公稱卷之二

遠西耶穌會士　傅汎際　譯義
西湖存園寄叟　李之藻　達辭

五公稱之解

亞利欲辯名理。先釋十倫。俾學者畧尋物理。以具三通之先資也。緣其理奥難明。薄斐畧（亞利之後一千年）爲著五論。引闢其門。其立名。一曰五公。一曰五稱。謂五公者。就共義言。謂五稱者。就共稱言。（後凡畧畧者標古字。出後人者標解字。出薄斐畧）

五公之一

古 欲徹十倫府。解釋凡物性。剖之爲名分。推厥情所有。列爲五公稱。宗類殊獨依。約拈先正旨。後學辟差謬。詳究總類物。中亦寓與理。或實在於物。或從臆所想。或滯形體中。或超形妙理。或別倫屬立。或依可覺者。此義良難徹。姑置待後悟。

解 薄斐畧弟子。曰計洒者。專精窮理。思亞利所剖十倫。義理深奥。請師作解。乃爲作五公稱論。而以此章弁之。其義有三。一。欲知十倫。及解釋。及分剖。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

及推索者。必須先徹五公稱之論。二總揭後論之資。曰宗。曰類。曰殊。曰獨。曰依。三姑盟難義。緣設教之初。不當以艱深難徹之義壓淺學者。使其阻志也。

問五公稱之序謂何。曰此本物理。亦教規也。物理者。物有性情先後。宗也。殊也。類也。所以成其性者。固在先。獨也。依也。所以具其情者。固在後。物生之序亦然。先有質。能受緣引。次。模入而結之。次。合質模二分。以成其物。次。內情由是而發。次。乃有依賴

者夫宗應質殊應模類應質模合成之全獨應內發之情依應外來之依附者也教者由所以然推極其效宗者殊者是類之所以然類者諸內情與外依賴者之所以然各有所先其序不可紊也所舉奥理諸端尚未闡明後另有辨

立公稱者何義辯一

公也者之釋舉其泛義乃多之共系於一者也總義有二焉一會於一之一純於一之公會公者如就此一論推演多端論其所肇推之初論是曰

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

會公。如分者之統於全也。純公者又分四義曰公作。曰公表。曰公在。曰公稱。能造萬效者。是爲公作。如造物主。爲萬品之作者。天。爲下域諸形效之作者也。能顯指其多物之義者。是謂公表。如口所言人言馬。又如臆所懷人懷馬。其所謂人謂馬者不但能指此人此馬。亦能顯指衆人衆馬所共之性也。公在者。在各特一之公性。如生覺者爲在人在馬之公性。人者爲在此人在彼人之公性也。公稱者。可舉以稱其倫屬之賾。如舉人。以稱衆人舉馬

以稱衆馬也。公作。不關此論。緣天主與天施之效。雖涉庶類。然天主與天。皆特一者。不必復求所爲公者耳。公表者。據理學亦不係于五公之論。然或有謂公也者惟其名相。不惟其物之實有。今辨其非。

公者非虛名相　一支

古論云。人莫有能具確知者也。葢識之確。由所識之界而發。物爲識界。物自無確。皆屬變幻。則吾所以知其物之識固亦幻而不確者耳。此說非也。故

後人更云。人可以有確識。但其識非吾知物之識乃知其物之名相之識也。說據有三。一曰公者無受限。一切受造之物。皆限於所。限於時。則皆不得稱公者。今凡所有之確識。論其所向。非不咸屬公理。但物既不可謂公。第是名相。則學者所謂確論亦第其物之名相而已也。

二曰。凡舉一物。不得兼公特之兩義。今萬物固各自爲特一者。何以故。凡物皆歸二倫一。無始而有者。一。有始而受造者。無始而有者。獨一造物元尊。

其爲一。不容疑也。有始而受造者。乃六合內之諸有。其各爲特一。明甚。緣凡造物之用。其所向。無非特一者。則物皆特一。不得謂有公者。

三曰。設有公性之散於倫賾者乎。其賾之特一。皆有所相同。皆有所相別。又有所相悖也。相同者。如人之公性。其在某甲。既與某乙某丙相同。則其乙與丙。亦自相同。緣凡此二物。皆與彼一物相同者。則其二物。必自相同故。相別者。凡謂之特一。雖非能自爲別。顧必有所以別於他物者。是乃特一之

所以爲特一者也。相悖者。此一公性。論所。則可以分。而並屬於上下前後之異處。又論時。則在此爲有之始。在彼爲無之始。而況此一性。既散在其其特一。則就此一性。亦自有別。義必皆悖也。

正之曰。此說非也。舉四義可折焉。其一。凡謂公者。因其可在倫屬之賾。故可即以公者所有。稱其賾者。又。公者非自有生滅。惟因倫屬之賾而生滅。若但論物之名相。則殊不然。試舉名相而言人。或就外名。或就內名。外名者。口出之稱。內名者。明悟所蓄之意。不可謂此名

相爲能統攝乎衆人之內有者則亦非可槩用以稱衆人者夫口之所出明悟之所蓄既皆不關於衆人之內有豈可就本然而稱衆人乎又如舉生覺而言人言馬或就外名或就內名既不可謂此名相爲能統攝乎在人在馬之內有者則亦非可用以稱人稱馬者緣其口之所出明悟之所蓄皆不關於衆人衆馬之內有義同前論而又顯其人之名與臆顯其生覺者之名與臆皆本屬可生可滅則豈可謂爲公者如謂之爲公者是公者自有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

生滅豈復可謂因倫屬爲生滅者哉。

其二。如某甲與某乙。吾泛揣之。則見其同。又特揣之。則覺其殊。可見某與某。有公性在。應吾所揣之泛。而以爲其同者。又有特性在。應吾所揣此人彼人之特臆。而以爲其殊者。

其三。如解人者云。人也者。是生覺而能推理者。此所謂人。不指我口所出之聲。亦不指我明悟所懷之臆。緣此三者。非生覺而能推理者故。又不指特一之人。緣凡特一者。非有公理可解。而必就其所

共者以爲解故又不主其統括衆人者。緣各人。各可謂生覺而能推理者。不能統衆人以作其解故。則其所指。但是人人所共之公性也。

其四。亞利剖物之倫。曰。性也者。或公或特。又云。凡公者之性。乃其顯著於特一者。又云。公性屬明悟所知。特一屬外司所覺。又解公者云。爲能在倫賾者。則所謂公者。正爲實性。非虛名矣。諳瑟爾磨。折名相之說。有云。執虛名而不明人類之賾所共於一者。豈能通曉三位共一性之妙耶。

欲正前說。宜知所謂特一者。義葢有二。一內。一外。內者。謂本特一。外者。謂偶特一。如論人性者。舉其性之所以合於一特殊。以成其爲某人者。是內成之特一也。緣其特殊。爲全者之一內分故。若但論其受限於某一特殊者。而不復指爲此一全者之內分。是爲外成之特一。緣夫性之爲義。本屬公者。偶從外來。屬此一殊。則爲偶然之特一也。

所謂受造之物。皆爲所限。爲時限者。良然。然所以受限於所於時者。非公性之所自有。第因落於倫

屬之賾而後有。故悉歸於偶然者。或云。不受所與時之限。惟天主則然。諸凡受造之性。豈亦可謂無限者。曰。公性無限之義。與論天主之無限。不同。天主妙有。本屬無限。無所不在。無時不現。公性者。非無限者也。惟無拘於此一所。此一時。第可謂之不受限而已也。

或又云。凡爲一物者。不能並在彼此兩處。人之公性。亦屬一物。何能並現於兩處乎。曰。公性雖一。然舉其倫屬之賾。則乘出甚多。故能並在多處。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所謂凡造物所向無然非特一云者。曰。凡受造之物。謂皆本特一者。非也。謂其或爲本特一。或爲偶特一。二者皆可受造。則可耳。

又。論物之實在。以爲本皆特一之屬。亦是顧公性之爲實有也。本非自有有別於倫屬。但因明悟以爲之別。固不可謂實在之有。

所謂某乙某丙同於某甲。則乙丙亦自相同者。曰。若某甲之人性爲自傳而不可乘出之有。則謂同者是。若自傳而可以乘出者。則謂同者非。公性者。

皆自傳而可以乘出之有也。其倫屬之特一。雖同一性。然而無不各別。

所謂並屬相悖者。曰。在上在下諸稱。若並係於一殊之特一者。固屬相悖。若係於區分之特一者。則無所於悖也。

所謂此一性。因其散於某某。自亦有別云者。曰。公性屬於某某。既實不一。但因明悟所攝而謂之一。則因此特一之別於彼特一。而謂公性之一。亦自有別也。無害於理。

公性不別於賾而自立 二支

性。實有爲公者。乃理學正論。然其說有異焉。古謂凡自立之公性。乃本自在之有。故實別於倫賾而自立。因而爲衆賾實有之原始。稱爲元則。西言意得亞。此覇辣篤所主之說。今折其非。有三。一曰。設公性者。實有別於倫屬之賾而自立乎。則其爲性也。可謂公性。亦可謂非公性。謂公性者。以其有別於賾之性。執爲公性。其謂非公性者。謂凡自立而本自在者。皆其屬於限定者也。何故。凡實在之物。皆爲

特有。而凡特有者。本皆屬限定故。又凡自立而自在者。必由限定之作用而受造。凡由限定之作用而造者。固亦屬限定者。則豈得謂公乎。

其二。若人性。實別於同倫之賾而立。則其爲性。或兼在某某乎。或不兼在某某乎。若謂不兼在。則此之人性別於某某。亦如某與某之相別者然。則固各爲特一。而豈可謂之公者。況亦不得全成某某之內有也。何故。凡全成某物之內有者。皆爲其物之內分故。又不可以稱某某爲人也。何故。緣吾所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以稱某物爲某物者。當是其物之內稱故耳。謂並在乎。卽問。或渾一而在。或分乘而在乎。謂渾一而在也。則某某共一人耳。不得有二。緣凡同者與渾而不可分乘者。自亦相同故。是義舉凡受造之物而言則是。舉三位一性之妙而言則非。蓋三位同爲渾一之性。但各自一位耳。謂分乘而在也。則夫一性爲一。並亦不爲一。爲一者。依覇辣篤之義。凡人之性。因其別於倫屬之賾而立。實自一性。爲不一者。蓋旣分而在於賾。則賾有若干。而其在賾之人性。亦當有若干矣。此說悖理。

其三。稱某爲人。固爲實稱。稱某爲別於賾而自立之人性。固爲誕稱。則人性者。非爲別於賾而自立之性。可知也。或曰。所謂某爲別於賾而自立之性。固非也。然其所以非之故。不在所稱之內義。而在名相之不切。曰。否。併其稱某爲人者而亦非也。何故。所謂某爲人。初非指其別於某而自立之人性也。旣曰別於某而自立。又何可以稱某乎。則所謂別於賾而自立者。其爲誕稱。不在名相之不切。更在內義之不確。

有謂覇辣篤所論者。非指別於賾而自在之公性。但指天主所函公性之元則也。緣天主所函物物之元則。既與天主爲一。固實別於受造諸物者。此義爲是。

公性正解 三支

亞利與諸精理者。皆非前說其義云。凡物不但有公名。固有公性。而其爲性。非實別於倫賾而自立者也。實在於倫賾。而但因明悟所推以爲之別也。此解有二。一云。公也者。是能在於賾之一者。二云。

公也者。是可用以稱賾之一者。謂能在於賾者。論其公性與倫屬之合結。而其詳在於超形性學。謂可用以稱賾之一者。則就其公性合於倫屬所發之名稱而言之。葢物有是有非。其稱謂。亦或是或非。故。此其辨。則屬於名理推也。就此推究。在公稱公之別始顯。顧在與稱。乃就一性中分作二義解之。如云人也者。凡云人者。皆指人性。就其在於倫屬之賾則謂在公。就其可以統稱倫賾。則爲稱公也。此二解。義本相通。然謂用以稱者。尤關辨藝。後特詳之。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

此解所函有三焉。云爲一者。一也。云可用以稱者。一也。云可用以稱賾者。三也。所謂一者。其解中之宗也。所謂可用以稱賾者。其解中之殊也。一者釋言一有。即一名一性之有也。一名者。就吾所作一臆所用一名。可以想其物之全。可以顯其性之內義者也。

所謂可用以稱者。當知所謂公者。非必其現稱者。而但爲可稱者。試如生者。乃公性也。而雖或但有生者之特一。或併無生者之特一。其生者皆屬可

稱因而見以爲公者焉。又稱者有二。一。於物之自然有恰當者。爲因性之稱。一。無當於物之自然者。爲不因性之稱。因性之稱有二。一。是以此物而稱此物。如謂堯爲堯。是名體稱光爲光。是名依稱是也。若此者謂本稱。蓋所用以稱者。與其受稱者。外此別無可稱故。二。是我所用以稱者。如模。其受稱者。如質如謂人爲生覺者。以生覺者視人。如其模然。以人視生覺者。如其質然也。又如謂雪爲白者。白之視雪如其模然而雪之視白。亦如其質然也。此之爲稱

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

謂之正稱。緣以模稱質。正愜物理故。

不因性之稱亦二。一謂聯性之稱。一謂外性之稱。聯性者。如謂生覺者爲人。白者爲雪。是也。緣以生者視人。以白色視雪。皆如其模。而人之視生覺。雪之視白。則如其質。以質稱模。固聯物性。此謂非正之稱耳。外性者。如乳有白有甜。謂白爲甜。謂甜爲白。皆性外之稱。緣白視甜。甜視白。無相模相質之義。各自爲乳之依模。因亦謂之偶稱者。蓋白之爲甜。甜之爲白。俱非其物所本有。但據乳中偶合而

命名焉故也。前解所謂公者爲可用以稱賾者。此稱乃是因性正當之稱。蓋以公者而視倫賾。如以全者而視其分。以全者而視其分。如以模而視其質。故其稱本是因性。且正當之稱也。

所謂可用以稱賾者。其義有三。一。倫屬之賾之名。當循公性之名以爲其名。又公性當因倫屬之賾而受乘焉。試觀人性之賾。咸就人也者之一名相以爲賾。又人之公性。循倫屬之賾。其乘出者無窮也。兩者缺一。不得爲公者。就此義而推焉。又知以

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

天主之性而視三位之性。不可謂公者。何故。三位雖各自爲天主。然不可謂三天主。緣在三位之性。不就各位而乘。總一純性故也。二公者所屬之賾。皆各爲一性之有。（義釋後）三賾之所以屬於公性者。必其倫義皆一。且如以色也者爲宗。以視特一之色。而其一爲白焉。其一爲鶴焉。此不可指色也者之宗爲其公者。緣白之屬於宗。內義固然。而鶴之屬其宗。則因鶴所外依之模故。則白宜稱白。而鶴之稱白。第其依稱之白云爾也。

問此解。爲就公者之容德而解乎。爲就公者之互視而解乎。曰。公者之屬義有三焉。其性一。其容德二。其性與賾之互視三也。今夫人有其性。卽有所以能在於倫賾之容德。有其性與賾所相因而視之理。凡爲所以然之物者。皆以一物而備此諸義。蓋有其所以然之性。有其所以然之施效。有其所以然與其效相因而視之理也。窮理者之解所以然。非論其質有之性也。其所論者。或其致效之施。或其相視之理。則茲所解之公者。亦非論其質內

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所有之性。但論或容德。或互視耳。

一說。謂就互視而解。蓋公者。舉其模義而論。本足明悟所成之互視。前解但就模義。是就互視之義而解也。

二說。謂就容德而解。證之有三。一。欲解所以然之何性。非論互視。而但舉所以然施效之德。則解公者何性。豈必舉互理。惟舉其容德足矣。次。公者之模義。本在其公性之廣。能兼容倫賾也。則前解所舉。本是容德。非由容德所發之互視矣。三。在賾也

稱賾也。是公者之本用。然其用。本屬一容德之用。則公者之切義。本在其容矣。

此二說各有所據。蓋公者。本有兼統倫賾之容德。又有從容德而發見之互視。二者皆如公性之模然。而容德在先。爲互視之基。如凡謂之所以然者。其施效之德能。與其所發之互視。皆是其模。然而施效之德能。固在互視之先。則後說尤確云。

問前解爲限解乎。曲解乎。曰。循前說。兩義皆可。謂所解是互視之理。則其解但爲曲解。緣但就互視

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之基與其情而解也。欲作限解。則宜謂公者。是相因而有也者。是本向特一也者。夫相因而有者。是其解之本宗也。相因而有。不止公者。而公者固相因而有。向特一者。是其解之本殊也。凡相因而有。雖非他無所向。然而向在特一。則公者之內殊也。若謂其所解者在於公者之容德。則所設兩解。皆爲限解矣。緣各自有本宗本殊故。

公者爲一之義辨二

一也者有幾 一支

前論公性三義。爲一者。可在賾者。可稱賾者。加以精詳。各又有辨。所謂一者。非指其受分也者之謂一也。物固有不可分者。舉其不可分者。是之謂一如言人言馬。舉靈與不靈則分。但舉其生與覺則一而不可分也。一之屬有二端。有本然之一。有依然之一。依然者復有二焉。一其物之合各分以成一也。非緣性之結而結。一其各分之爲一。雖緣其性之結而結。然各自爲一類之全有者也。非緣性結者有四。緣所而結。緣時而結。緣外繫而結。緣次

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

序而結也緣性而結者有二。一。自立之體。與依其體之依賴者相結二。兩依賴者並依一物而相結也本然之一者。乃物所以自爲一物。而居於有也者之某一倫者。卽其所以具諸獨情之根原者也。西云額生細亞。如生覺之中。又有靈者。乃人之所以爲人。就其本然而所別於他諸獨情。悉由以發者也。分之有二。一合。一純。純也者。至總之宗也。至總者。物所以受成最總之理也。如日有。日生。日覺。日靈。是也。合也者。質與模相結而成之物。及諸宗與殊合成之有也。本然之一。又分有二。曰模一。曰數一。公性之所以不別於

已。而別於他性之一者。不別於已者。已性之所以爲已性者也。別則二矣。但於他性。則有所別耳。下言諸屬之賾亦同是模一也。模一分宗分類。如人與馬同一生覺者。是謂宗模之一。如堯與舜同一人性者。是謂類模之一。若夫公性諸屬之賾。所以不別於已而別於他性諸屬之一者。則謂之數一也。其模一之義。又有泛有切。切者。是凡同名同義之性。所以合於或類或宗之一者。西云悟尼伏加之一。如人與馬之生。同名同義。而皆合於生者之宗。又此人彼人。同名同義。而皆合於人之類。是

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也。泛者。是凡同名岐義之性。所以合於或宗或類之一。西云亞納落日加之一。如自立與依賴。合於有者之總宗。是也。今理學所謂模一。則論同名同義之一云。

模一數一之外。別有一焉。乃公性就吾明悟之功脫於倫屬之際。所以爲一性之一者也。蓋公性當其未受倫賾所拘。渾一未分。於時必有所以別於倫屬之賾者在。謂曰脫一。

或問前所總剖一之兩端。惟是本然之一。依然之

一而已。茲云脫一。非所云本然之一者也。何故。本然之一。乃性所固有之一。故性或在倫屬。或脫倫屬。而其一隨處皆在焉。脫一者不然。性脫於倫屬。則一在。合於倫屬。則一離也。又非依然之一。何故。蓋公性能脫其賾。固自成一本性之有也。則夫本然依然二端。分剖未盡。

辨此有二。其一。有謂前論所析。但指實之一者。其由明悟所成之一。不關此義。脫一。自因明悟所造而現。非實一者。在前所別二端之外也。此說尚有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

辨。一則有謂脫一非由明悟所造而爲公性本所自有之一。一則雖亦明悟所成之一。然與實一者皆屬一論有相通之義焉。

其二。謂脫一。兼函本然依然兩義。顧惟本然之一。是其要義也。所以謂函本然者。葢此公性。脫於倫屬之賾。固自成其一本性之有。謂其函依然者。葢脫一。則可離其性可離則依合而然者耳。所以謂本然之一爲其要義者。葢本然之一之義要在有此一焉者。以自成其爲一性之有。若云不可離者。

但其次義而非固然之內義試觀渾一幾何之分所以合而爲一之一又質與模所以相結成一之一是皆本然之一然而皆可離於所結之物則知兼謂依然固是次義

問本然之一既有一模一數則脫一係模一乎係數一乎曰主切義則兩者皆非然各有所似而於數一尤切焉謂切義皆非者蓋模一乃有也者固然之情永不可離雖下而結于倫屬之賾其模一與俱下焉脫一則否脫則有拘則無矣又脫一之

本效在能非其傳於倫屬者而其傳也乃是其性實可有之傳若模一之效固亦非其公性之傳於他性者乃其傳則自不屬可造之傳也此脫一所以異於模一者也論數一脫一之異亦有二端一曰數一者本其所以自爲特有之一而脫一者公性所以脫於賾而爲公性之一二曰數一者所非在特性之分別而其別也不屬可造之別若脫一者所非在公性之分別而其別也屬可造之別此脫一所以異於數一者也謂各有所似者蓋模一

脫一。皆公性所有之一。而數一脫一。皆非其所性之別。謂數一尤切者。緣數一之本分。在俾其物不得分傳而脫一所施之效亦然。故於數一尤切也。

公者之本一二支

前所剖列諸一。詳矣。究論公性所求之一。其指之謂公者。將奚是乎。其說有三。一說以同名岐義之一可謂公者。取證有二。一亞利稱有也者爲有屬類者又云。凡有屬類。皆爲公者。今論有也者之所以爲一。乃合岐義同名以爲一者。則此之一。足謂

公者矣。

二。凡因同名岐義之一爲一者。就此名義。可以兼稱倫屬之賾。如就有也者之一名一義。可以稱自立者。亦可以稱依賴者。緣自立者與依賴者。其所爲有之總義。惟一。而第循各所自有之性以爲區別。則此有之一性。可謂公者。

二說。謂公者所求之一。是乃模一。證之曰。亞利設公者之二解。云可在。云可稱者。惟舉模一而解。不舉脫一。次。公性雖一。本可自傳。模一也者。遂其性

而乘焉。其傳無阻。是公性之本一也。若夫數一之一。則不自傳。乃特性之本一耳。三。凡有模一之性者。固有在其倫屬之容德。何也。凡不自傳者。與有模一之性者。相悖。則自傳之於模一。固無所悖。自傳之所以無悖者。以有在倫屬之容德。則有模一之性者。固有其容德者也。既有容德。則此模一。乃其性之所以爲公者耳。何故。容德者。乃公性所以爲公者之要模也。未有容德。先有所以具容德之基。其基在公性之一。公性既有容德。亦有基容德

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之一。而此一。即模一也。則模一固其所以爲公者。三說謂脫一之所求公者之一。其解曰。脫一之本義。謂公性所分傳於同名同義諸賾之非耳。古者雖不顯論。然其義有可推者。古者但云物之公性。本有模一。然而未用明悟之先。無從而得顯指其爲公者。則知欲求所謂一之公者。非獨模一。更求脫一矣。今拈數義明之。一曰。同名岐義之一。與數一。此二者不但不謂公者所求之一也。且似此之一。悉無公義何也。凡謂公者。固可自傳。而數

一之一。絕無自傳之容德故。亞利云公者乃數者之情。是也。若夫同名岐義之一。舉義既異。於一尤遠。安得據以爲公。

又。公者爲特殊所拘。乃成特有。其爲殊也。本不爲公者之所函。亞利云。殊者在宗者之外。（宗者。公稱之一也。舉此一端。其餘四者同論。）不得相函。今凡同名岐義之一。與其公特殊。義固相函。則其殊之接於宗者。不可謂之眞殊。故其同名岐義之性。非可謂之公者。

二曰。公者固亦求之模一。然不足以謂公者也。所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

謂亦求之模一者。葢公性若無模一。不可謂性有之一。今論公者。固性有之一也。自當循模一而爲一矣。又。一也者。乃有者所現之情也。公性未受特殊所拘之前。正爲眞有。則固有所以爲一者。然而未有數一。何也。數一與自傳。有悖。而公性皆可以自傳。則是其所有者。惟模一而已。緣模一者。循性而自傳者故也。所謂不足謂公者。緣公者之一。不得爲倫。屬共有之一。何故公者與數者。切義有別。況正屬悖。則各自有本一。而其一者。亦正屬悖也。

又。公者之本一所非之分傳。自屬可造之傳。而數一者所非之分傳。不屬可造之傳。則公者與數者之本一。並不相容矣。若夫公性之模一與數一。則皆可以相容。緣公性之屬爲某性。固有模一。故公性在。模一亦在。非可相離。則模一。不得爲公性所以爲公之一。可知。又公性之模一。循其受拘於賾者而乘焉。若謂足爲公者。則各宗之屬類。皆可謂宗。各類之屬賾。皆可謂類。以其皆函模一故也。而皆不然。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

三。公性所以爲公者之一。是乃脫一。取證有三。一曰模一者。憑其公性之分傳于賾。而無所拂焉者也。故不足爲公者之本一。則脫一者絕不容其分傳者也。乃公性之本一矣。

二曰脫一者。乃分傳于同名同義之賾之非也。而其分傳本屬可造之分傳。緣脫一之所非。但是各性所有之模而已。模者賾之特殊既曰分傳之非。則能使公性悉合爲一。此其效豈模一之所能造哉。緣夫模一也者。能使公者爲性有之一。而不能使其不

分傳於牘故也既云脫一所非在各性可有之模則脫一者與特一者有悖蓋雖特一之一亦非分傳有似脫一顧分傳之義若主脫一而言則屬可造若主特一而言則不屬可造故此兩一雖均之其非分傳而義則不侔夫惟脫一乃公性之所以爲公者耳

三曰公性所求以爲公者之一與分傳於牘之容德二者不相離則是一也固非其現在之分傳者夫惟脫一者爲然故脫一即是公者之本一也謂

非現在之分傳者。蓋凡物既已受分。不能更有受分之容德。如兩尺之度。其所有渾一之幾何。可受分而爲兩渾一之幾何。是謂容德。及其既分爲兩。則其先之所有以一函兩之容德。固不復現在矣。謂惟脫一能者。蓋模一。或主泛義或主切義。皆不能非其現在之分傳。而惟夫脫一。乃能有此非也。所謂有也者有屬類者。曰同名岐義之物。與同名同義者。相似。皆有倫屬。故亞利總稱爲公者。然詳其本義。正謂同名岐義之性。不足以爲公者耳。

所謂循同名岐義可以稱賾者。曰。凡同名岐義之公性。其倫屬既無所共。而各有自義自性。故上焉者。不得循一名一義以稱其下焉者。

所謂自立依賴。就有之總義惟一者。亦非也。有也者之總義。其在自立。與在依賴有別。何故。自立者與依賴者所接乎上有之宗。以分爲下有之殊。其殊也既爲有之所包。固不可謂之眞殊。緣凡眞殊。固在其所接之性之外。則夫自立依賴。各所接義。適有不同。何得爲公性之一者。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所謂公者之二解。惟舉模一而解者。曰。公者之基有二。一謂遠基。一謂近基。凡公性所以別於倫屬之一者。是其近基。脫一所以別於他性之一者。是其遠基。模亞利但舉遠基爲解。若其近基與其在賾之容德固恒並立。緣凡有可在賾之容德者。固由於脫一。而凡謂脫一者。固有可以在賾之容德也。則亞利雖不言脫一。而既言容德。則脫一在其中矣。或曰。凡有容德者。固爲公性。凡公性者。固有模一。若謂公者有容德。卽有脫一者。則亦可謂有容

德必有模一者。若是。則其解中。豈必謂公者爲模一之一乎。今既不舉脫一。專舉模一。是公者之專屬於模一也。曰。否。凡同名岐義者。皆有在賾之容德而皆不屬模一之有也。此模一指其切義若夫凡有模一與在賾之容德者。固不能不有脫一。故謂容德在。則脫一亦在。是也。謂容德在。則模一亦在。非也。

又亞利茀取模一脫一之共義。而謂公者之爲一。次乃舉容德。以限指公者之司一爲脫一也。所謂公性雖一。本可自傳云者。曰。公者之一。求其

性之可自傳者。是也。然謂惟模一可以自傳。則非也。蓋脫一。雖不容其現傳。然而必容可傳。其可傳者。卽是公者所求之傳也。

所謂凡有模一。固有容德云者。曰。模一與在賾之容德。未必並立而在一物也。何故。凡爲特一者。亦有模一。而豈其有在賾之容德乎。況其容德與特一者。固相悖也。

所謂不自傳也者。與有模一之性者。正屬有悖。亦非也。蓋不自傳與特一者不相悖。而特一者皆有

模一。故謂自傳之能。與模一並在一物。而不相悖。則是也。緣公性之脫於倫屬者。固有模一與自傳之能故。謂其二者之不相別。則非也。緣特一者雖有模一。却無自傳之能故。

公者之容德辨三

容德何謂一支

欲測諸凡德能所有之性。必就其爲而測之。爲者。各德所發之用。則欲測容德之性。物之所以發其實用者。是謂德能。如太陽發照之能。是也。物之所以可容不逆者。是謂容德。如空中容受光照之容。是也。亦當就其爲而

測之故欲論公者之容德奚性奚情先當論其爲之何屬也公者之爲有二一在賾之爲稱賾之爲稱賾之爲由在賾之爲而發故先闡在之爲後闡稱之爲而二爲之容德始明

論在賾之爲其說有二一謂公性之現在倫屬者西云因額西鄧除亞是公者之爲也其證云亞利所解公者不就所爲但就所容而獨瑪釋其故曰公者本自不向現在但向能在也據此則可見獨瑪以現在倫屬者爲公者之爲也何故夫論公者之爲若舍

現在倫屬者。而或舉其爲倫屬固然之宜。西言觀西亞如云人雖不現在。而生覺靈勿尼恩三者。皆爲人所固宜有之稱也。或舉其與倫屬之同一。西言侯爵第大得。譯云合也同也。上稱下稱。固然相合。以成一者也。如生覺爲上稱能推理爲下稱。兩者相合爲一也。蓋人雖不現在。而其生也覺也靈也。無不本自相合。以成其爲人之有也。指一焉而謂公者之爲乎。則其所釋不就爲但就容之旨。不必言公者之不向於現在也。蓋固然之宜。與性之同一。雖其倫屬之不現在乎。然此二者必常在。此如論太陽之公性者。今所現在特一之太陽。與諸不現在而可在之太陽。皆有固相

宜之義。與夫同於一者之義焉。則二者皆不屬爲。既皆不屬於爲。則可見公者之本爲。惟是現在於倫屬者。

又亞利所解公者。惟舉在賾之容德。亦可以見現在倫屬者乃公者之爲也。何者。宗也類也殊也獨也。此四者雖不現在。非不常有固相宜與夫同於一者。若二者可謂其爲。何必舉容德而解乎。當自就其爲而解矣。

二說謂公性。就其同於一者以在倫屬之賾。如全

者之在於諸分。因而確可稱此爲此者。是公者之爲也。何謂其在賾也。如全在分。葢以公性視倫屬爲全。以倫屬視公性爲分。茲不可偏稱人爲靈性。亦不可偏稱人爲質。葢不可用其分以稱其全。而惟以全者稱分者。是乃其正稱耳。何謂可稱此爲此者。葢以公性稱倫屬。乃是公者之本分。若使公性而非有同一於倫屬者乎。則亦奚可舉公性以稱倫屬。其可舉公性以稱倫屬。則公性之與倫屬。彼此同爲一物故。

惟是總舉五公者之各有與其倫屬之同一。則有不侔者焉。宗類殊獨四者其性與屬。但求固然之相結。不求現在。緣其稱皆屬固然故也。若夫依者。則另求依賴與底質之結。依賴不能自立。賴底質以爲承載。故曰底質。蓋依賴者之本義。設使不求底賴。即非現結。豈能有同一於其底者耶。第依賴者之性。自各不同故所以結於底者。亦各不同。或循係着而結。如底與白。或循外函而結。如所與在所者。時與現時者。或循外界而結。如知與所知者。愛與所愛者。故依也

者雖須現結。然非其依之內義。但據同一於底。即謂之依。則依非其固然。乃其可不然者耳。若論其爲則與他公者亦無以異。

此說取證云。凡可舉公性以確稱倫屬之賾者。其公者之本爲必在焉。如某未現在之前。可稱謂人。人未現在之前可稱謂生覺者。則公者之本爲是上下稱之同一。而非必現在於倫屬者可知也。又宗類殊獨四者之爲。皆固然之爲也。今云現在。即非固然之爲矣。緣受造之物。不可謂固然現在者

則公者之爲。非其現在。惟在固然之結也。

欲正前說。當知二端。一所謂公者之視倫屬則爲全者。非謂倫屬之所分函。悉爲公性之所統函也。緣公者。未必全函倫屬之性。則所謂公者之全。惟舉其指義而言耳。一名每有二義。其要者謂模義。其次者謂指義。如謂自者有自有物。自也者。論自不論底。是爲模義。物也者。兼言自與底。是爲指義。五公所舉模義。雖或不函屬性之全。宗類殊三者抑或不函其分。獨依二者然而但舉指義。則全者悉可函焉。如舉生覺者以稱人馬之性。若但舉生覺之模義。第爲人性馬性

之一分。不能盡函其性。而舉其指義。則雖未言模義。然而人馬之性。已悉該焉。獨者依者。其理亦然。蓋循其脫義。則不可謂全。而循其託義。則可以謂全也。取熱者。而不取所依之底。是謂脫義。取熱者與所依之底。是謂託義。舉託義者。如稱某物爲熱者。不但表其依賴之熱。而併亦表其所依賴之底。故舉依賴。雖第是一分。而並舉其所依之底。則其義固已全矣。或曰物有白者。因而以白稱之。此就脫義而稱。非就託義而稱。若就託義。則其稱也。豈可謂依稱乎。凡所用以稱他者有二端。所稱爲自立體

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

則謂體稱。所稱爲依賴者。則謂依稱。則夫自者之爲公稱。非必謂函其底者也。曰所舉之論。此無暇察其是否。然所括者則非也。試取一端謂自者是有色者。此端有二限焉。一是自者。一是其自者所依之底。而其謂有色者。亦有二限。一是色者。一是其色者所依之底也。今舉有色者以稱自者。是乃指其色之底以稱其物之自者。緣色係脫義。非可舉以稱自。則姑舉其色之所托者以稱焉。顧其自色與所托之底。雖合一而非純一。則豈得指色者爲自者之宗乎。須

知所舉以稱者。異於其所就以稱者。所舉以稱者則色。而其所就以稱者。則其色所托之底耳。二。其公與屬之同一者。固是本爲。然而依賴之現在於倫屬者。亦公者更顯之爲也。大都乃其遠爲耳。何也。人性與其。既共爲一。其若現在。人性豈能不現在。則人性之現在於其。亦公者在賾之容德所發之效也。故亦其爲也。所謂更顯之爲者。蓋其爲或屬可覺。或不屬可覺。以吾明悟求之。皆屬易見。故所謂遠爲者。蓋舉宗類殊獨而言。則同於一

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者在先。爲現在者之所以然。舉依也者而言。則依現在者又在先。而爲同一者之所以然也。

今釋駁論。所謂亞利之解公者不就爲但就容也。曰。容德有兩爲。就其一端可以解之。現在倫賾爲公者之遠爲。其義既更顯矣。則用以釋公者。義更易也。亞利所以但舉容德者。葢曰公性之當其爲也。其所結於倫屬。或循同一。或循現在。莫非屬特一者。固不可謂之公者。緣公者之義。在其脫賾而立。則舉爲而解。未若舉容德而解云。

公者之容德爲實否　二支

論公者之容德或爲實德或僅爲非拒德凡德不能發實用但容受不逆者謂之非拒德亞利云德與爲共居一倫今公者之爲既實則爲之之德亦實也次公者之本義惟是可以在賾之容德若其容德僅曰非拒而已則是公者亦非有實理之可論也況容德若使但爲在賾之非拒則其容德第爲非之非何故特一者所有在賾之拒本謂之非而容德又但爲非拒豈不更有所云非之非者乎三亞利云凡非也者託

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

于是者爲基。則此拒之非。自須有是者在。夫公性非其是者也。何故。若謂公性卽其是者。卽可以基其拒之非者。則隨其公性所在。其非亦在。而在特一者。亦當有在牘之非拒焉。然而不然。則其公性與非拒之間。更自有一所謂是者在。而此乃可爲公者之容德焉耳。其是者何。曰。此非有因性之何似。可加之於其性者也。蓋自立者。幾何者。互視者。各自一倫。與何似之倫不同。又三者各自有宗有類。公性之容德。非以其何似者加於其性也。則其

是者。但屬能。不屬爲。未現在。則屬能。現在。則屬爲。屬可以離性之卽也。卽。就也。就物所本有之性而加焉者也。要義有四。結一。係一。互一。界一。結者。如幾何所以合于自立體。及何似合底。體模合質之結也係者。如光係乎目。熱係乎火也。互者。如父與子之互視也。界者。如幾何所以受限界之某相。自立體所以全自在之在也。卽之爲義。非物性所以全其本有。乃是有所加於本有者。故謂之卽。解之云。不足謂物有。而須現托乎物有。別於物而不可以存者也。其別於物之別。謂之卽別。詳其超形性學。屬能而不屬爲者。蓋其卽。未屬現在。若謂性現在。現在賾時。其卽亦在。是謂性在於賾而可謂公者矣。其曰屬可離者。蓋公性已得其特殊。便失其卽。無自傳之容德也。凡卽之類。其

所有之實甚微。而此公性之卽。更微。卽也者之在性。視夫效之在所以然也。頗有似焉。凡效未出其所以然之前各有所以可現在之卽。出其所以然而得其現在。則不可以言卽矣。

正論云。公性之容德。但是可以在賾可以稱賾之非拒也。證此有三。其一。公性於倫屬之特殊。論其實之現在。無實分別。則所有在賾之容德。非實德也。緣凡實之容德。其所施于爲者。必有實分別故。公特二性之現在。無實分別。則公者所有在賾之容德。悉係于明悟。旣係明悟。固非實際之有矣。

二。幾何之析若干。循其受分之非拒。屬可分析。令生覺者之軀體。循其可死滅之非拒。屬可死滅。可明可見之事理。因其非拒屬可明可見。皆非實之德也。則公性但循容德。可以分傳之非拒。固可以自傳于倫賾也。

三。凡爲實有。皆可現在。茲論實有之即。不屬現在。則其非實有明矣。或曰。凡有也者之即。非自爲有。亦非自有所在。惟據所即之有而在。如質模所以相合之結。非自有自在。而但因所合之物。得有得

在。則其卽雖非自在。而但其所卽之有旣在。因亦可謂現在也。曰。所謂非有非在云者。非謂悉不屬在而但謂不能離所卽之有而自在。若公性所以可在於賾之卽。則絕不可謂現在者。葢性當其現在。其卽必亡。豈復可指爲實有乎。所擧效之在其所以然者。亦非也。其所擬之卽。在效乎。在其所以然乎。不可謂在其效者。緣其效旣未在。其卽將安在。不可謂在其所以然者。緣所以然者。但蓄有施效之德因而謂之能施其效耳。未可云卽也。

所謂德與爲其倫一云者。非謂是二者之並居一倫也。德能居何似之倫。所發之爲居作爲之倫。茲但謂德與爲所向之一。如見德與見用。其界爲一耳。亦云此一物。或論屬可有可在。或論屬現有現在。其所居之倫則一也。如人或論其可在。或論其現在。皆屬生覺者之倫也。

所謂公者之本義惟是容德云者。曰所謂公性。惟循明悟之用。有脫於倫屬者在。而謂爲公者。則舉其模義而論。全係明悟。故不得爲實之有也所謂

容德乃非之非云者。亦非也。蓋公者所有在牘之非拒。其所非者。正是其數一者之現在。而豈非其所非之謂乎。所謂凡非必託基于是者。曰。非也者所求之基。非謂有一實即。在於非與性之間者也。就其性即是其基。試驗天主。固有多非拒。如稱其屬可明。屬可愛之類。皆非所拒。其爲非拒。出於天主之純性。豈可謂有即以爲之基者哉。所謂公性蓋謂以基其拒之非。則隨處有其非云者。亦非也。凡物所能有之外模。其非在。則模亡。其模在。則非

亡。夫公性之非拒。其所非之外模。乃數一之特殊也。特殊既在。豈復有非之可論乎。

支

在牘稱牘之容德各自一德否。

公者之容德有二。一。是可在牘之德。一。是可稱牘之德。茲察二者之辨確否。有謂公者之容德惟一。而論其爲則有二。一。近一遠。近者。性之在倫屬者也。遠者。性之稱倫屬者也。舉證云。凡相屬之爲。其類雖賾。然其第二爲。必循第一爲而出。則其所由之德惟一也。試觀實之作德。及實之容德。兩者所

由出之爲。可以驗之。作者如太陽然。循一作德以發光。又就其光以作熱。而二者各一其效。又如人之明悟。能施直通斷通推通之用。三者各自一用。而總出於一德也。容者如元質。由其純一之德。先受體模。次受依模。其所自之德惟一耳。凡在賾之爲。與稱賾之爲。固然相屬。稱之爲。必從在之爲而出。公性惟先在於賾。故可稱之謂在賾者。則奚必二德乎。一德既具。足發兩用也。

正論云。公者之容德。實有二也。凡非拒之德能。其

有多有少者。與凡不論德能之諸非。其爲或多或少者。無異。今論各物所有之非。與其所非之模。其同多同少。亦無異也。則夫在賾之拒。與稱賾之拒。既是二模。其所非此二模之容德。亦必爲二也。或曰。此二拒者。雖有相關。然而除初拒。即無次拒。蓋不可以在賾者。亦無可以稱賾之容德也。則是舉一非。而足以非其二模也。曰。除初拒。即無次拒。論曲除則是。論直除則非矣。蓋模先在物。然後可用以稱其物。故稱之爲。悉係于在之爲。而在之爲

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

既除稱之爲亦除也。顧其除惟謂曲除耳。如馬爲不靈者。爲不能笑者。笑由靈出。則除其靈之非。亦除其能笑者之非。是爲曲除。若夫靈者笑者之二模。欲直除之。則兩者各自一非。亦必須各自一除。乃所謂直除耳。

或曰。若是則其在賾稱賾之容德。各所以爲德者。無所分別。蓋不就其爲而別。但就其所非之模而別故也。曰。否。諸非德之爲。其所求之別。微於實德之爲之所求者也。故間有一純德之實。而函多非

德者。試驗明悟。雖其三通之用。惟一實且純之德。而其所函之容德。三通各自有一焉。則在賾稱賾之爲雖必相視以爲有無。然其爲之容德。不因此而可謂之一也。所謂作德與容德之爲云者。蓋其德既皆實德。則所施之作用雖多。而其所由之德。不可謂之多。緣實德雖一。其所函者。却有多許之拒。如元質之受萬模。實德惟一。而其可容多許之模之非拒者則賾也。

公者之容德分近分遠否 四支

有謂公者之各德。兼論在稱兩德復分有二。一近一遠。蓋公性不但脫於牘時。有在牘之容德。即爲特殊所拘之時。其容德亦在。如元質未受一模。固有受模之容德。設現有模。亦有受他模之容德也。但元質未受模先。容德無拘。若既有模。其容德爲模所拘。設欲受所未有之模。先須去所現有之模也。公者之容德。其理亦爾。其性之脫於特殊者。固必有在牘而不受牘拘之容德。即當在牘之時。亦有容德。第爲特殊之所拘耳。蓋總之一容德也。而不受拘

時則謂近之容德爲特殊所拘時則謂遠之容德也

證此有三一曰如元質拘模之時雖屬限定然所拘之模不能妨其所有受他模之容德則公性拘殊之時雖亦限定然其現有之殊亦不礙其所有合於他殊之容德也

二曰公性循其在之爲實在倫屬則在賾之時實有容德可以在於賾者蓋凡物既有其爲無不有其爲所由發之德故

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

三曰。公性現在賾之時。實有模一。既有模一。則實有自傳之容德。何以故。模一數一。正屬相悖。而其相悖。從其各所發效而驗之。數一之效。在使其性不屬可自傳。模一之效。在使其性屬可自傳。則公性在賾。實有可以自傳之容德矣。

正論云。公性之爲特殊所拘也。悉無可以在賾之遠德。證有三。其一。公性既爲特殊所拘。卽不能別於特一之賾。凡特一者。悉無自傳之容德。況本有自傳之悖。則公性受特殊之拘。亦無自傳之容德

矣。

其二。公性者。論其在各特一。本屬限定。則絕無在他特一之遠德也。本屬限定者。一則在此一人之公性。既已與其特殊相合爲一。謂或分其殊以結他殊。謂或合其殊以結他殊。皆屬悖義。一則各人之性。自屬特一。而凡特一之有。本屬於限定者也。或謂特一之性。就其現拘。在此者誠不得在賾。顧不就其現拘。而惟舉夫在特一之純性。固必有在賾之遠德焉。則雖特殊限定。而論其性之本有。原

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

無特殊。則亦初無限定矣。曰。否。執前說者。直謂公性拘特殊之時。實有在賾之遠德。則何必就其純性所有以爲之解乎。若但舉其拘於特殊之純有。而不復就其所函特殊者而論。此正公性脫殊之境。其所有在賾之容德。乃近德也。豈可謂遠德哉或又曰。舉某人之性因其函某人之特殊。謂爲特性。固不得有在賾之遠德。若但舉某人之性。而不舉其所函之特殊。則性雖特性。而其所以謂特者。不由其內。但由其外所接之殊也。固自能有在賾

之遠德矣。曰。亦非也。凡特一之物。或由外。或由內。既爲特一。勢不自傳。則謂之特性。固不能有在賾之遠德也。至謂特性非由其內。則特者既屬限定。豈必論其由內由外。必欲論其限定之所由。此與今論無關。若必其性自有特殊。而後稱爲特性。則必物之自有其模。而後稱之爲有其模。則是重而上升者。不可謂升上。以其由外而上。非自上故。輕而下降者。不可謂下降。以其由外而下。非自下故。水之熱也。亦不可謂之熱。以其由外而熱。非自熱

故。而豈其然乎。

其三。公性之爲特殊所拘也。若有可以在賾之遠德。則或但是一遠德。散而爲萬殊之特性乎。或各特性。各自有一遠德乎。夫不可謂統一遠德也。何故。凡依模者。循所依之底爲幾。其依模亦幾。若謂此一物。能並在不同之所。並施殊模之效。於理有悖矣。亦不可謂各特性各一遠德。謂各一遠德。則公性不可謂一性。而但因各特性之多寡以爲多寡。皆非正論。

所謂元質拘模之時云者。曰元質爲一模所模。公性爲一殊所拘。二者相比。其義不類。蓋此一質。可以別於此一模。而受他模。其質之所特有者。依然無變。故謂有模之時。實有可以受他模之遠德耳。性則不然。既已結於特殊。卽不可更有岐別。豈可以爲有遠德乎。

所謂物既有其爲。卽有所由發之德云者。曰公性在特一時。實有在其特一之容德。然非更有在他特一之容德。則此容德。非公者所求之德也。緣公

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者之德。本是可以在賾之容德。而特性之德。惟是可以在一之德故。

或謂各特性所有之容德。總括於一。是公者之容德也。曰。夫可以在賾之容德。是公者之基也。公者既一。則基公者之容德亦一。豈可取諸特性之容德。而以爲公者之德乎。或又謂公者之容德惟一。然而分在各特性。則各特性所有之容德。皆一容德之所分耳。曰。凡所以然之同類者。其效亦同類。又其所以然之各分。若皆同類者。各所施之效亦

同類。今夫容德之各分。皆同類之分。則各分所施之效。皆同類之效也。若謂容德之全之效。能使公性散于衆賾。則其容德各分。亦當各施其效。轉傳衆賾矣。然而各特性之分德。但能在各特一。不能使其轉有所傳。則知各特性之容德。非其公者之分德也。

所謂凡有模一之性。實有可自傳之容德者。曰。若其性未爲特殊所拘。則是若爲特殊所拘者。則不是緣特殊既結其性。即屬限定。不能有自傳之容

德也。

或曰。特一者所共有之模一。乃特性所以脫其特殊之基。因而得其在牘之近德。則其基之在模一者。可謂遠德乎。曰。特性因其模一。誠可循明悟以脫其特殊。而其基亦可謂容德。顧此容德。非可以在牘之容德也。第循明悟之用。爲脫牘之容德而已。夫脫牘之爲。與在牘之爲。既各不類。則可知其所由之德亦不類矣。

物自爲公抑循明悟爲公辨四

闡性境與諸分別一支

欲闡題義。宜明公性與倫屬之特一。有相別否。答此。先設三端。其一曰。公者所函。總有四者。一。公者之性。二。其性之一。三。其性之容德。四。其性所發之互視。今問。物自爲公否。非論物性也。蓋實有公性而非虛名。前論已明。則惟問一。與容與互視也。又非問未用明悟之先。三者現在否。蓋互視本思成之有。則未有明悟。何能現在。若一與容之非現在。前論亦頗及之。茲但問公性自有三者以爲明悟之

基否也。夫一與容。乃互視之基則論其一者容者。而互視自明。乃一之義。又函容德。則約之。惟論公性自有可爲一者乎。抑待明悟之功而始謂一者乎。夫公性之境。凡有三者。一謂獨境。二謂拘境。三謂思境。就公性固有之稱謂。而不兼其實在與思在者。實在者。公性之現在於特一者。思在者。因明悟思攝而謂之在也。是乃獨境。就其爲特殊所拘者。是乃拘境。就其循本有之象。屬明悟所攝者。是乃思境也。思境之分有二。一。其性之實有實在皆由思攝。一。其有與在之不由思

攝者。釋前義。言乎物之有與在。皆從天主所懷之元則。此論非今所及詳者。釋後義。言明悟思攝此物。原本此物實有。非明悟之所虛造者。正今所推論也。論此三境。皆有原來先後。獨先於拘。拘先於思。

其二曰。別也者。總之有二一。不待明悟之功。物自有別。如某與某之別爲二人是也。名曰率物之別一。爲明悟造成之別。如慈與義之在造物主者。所爲相別之別是也。名曰明悟之別。率物者又分有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

二。如物與依物之幾何。所以相別。名曰實別。如幾何與依幾何之形相。所以相別。名曰模別。實別之別。皆可相離。模別之別。不可相離者也。明悟造成之別。亦分有二。一。物自無受別之基。而悉由明悟爲分別。如就某一物分稱謂。分底賴之義。名曰率意之別。二。物自有受別之基。如慈如義。在造物主雖實非二。然就其所施之異效。明悟因而分作慈義二者之基。名曰率基之別也。

其三曰。凡屬於一宗之特一。所函有三。一是宗性。

一是類殊。一是特殊。假如就某一人而論。有生覺者焉。有能推理者焉。有某之所以別於某者焉。生覺者。宗性也。能推理者。類殊也。某某之所以別者。特殊也。舉是三者。循上四別之一。固有所屬之別。而其別。即是公性特性所由相別之別也。假如生覺者與能推理者。循模別而別。則生覺者與人。亦循模別而別。緣人函推理者。而其能推理之於生覺者。固循模別。則生覺之於人。亦循模別矣。又如人性與某人之特殊。循模別而別。則人性與某人。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

亦循模別而別。緣其自函別於其之特殊。而其特殊之與人性。本循模別。則人性與其人。亦循模別矣。但此三者相較。惟舉其在一物者。若其在殊物則皆循實別而別。何也。緣其殊物亦循實別而別故。如其與其。既有實別。則其與其之能推理者。亦有實別也。若謂能推理者獨無實別。則此一能推理之實有。與其其兩實相別之實有。皆混爲一。緣凡此一物。與彼兩物皆相同者。彼兩物亦必相同故是以不無實別。

公性所別於倫屬者兩說二支

釋前說有二論。一謂斯三者。皆循模別而別。證舉二端。其一。某與某。舉人性而言則同。舉特殊而言則別。今不得混舉一物。爲某某所以同之始。又爲所以異之始也。則在某之人性。與拘人性之某殊。固有模別矣。其二。舉人以稱某。曰某爲人也。此稱非爲本稱。本稱之義現前又非可以稱衆人之總括則知所爲人也者。自爲一性。與某及他諸特一之人之總括。不同也。此義之証多端。大都皆爲超形性學

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之論。今姑置之。

二。謂宗者之與類也。類與特一者之與特一也。類而別。而但循率基之別之與其殊也。皆非循模而別也。謂非循模別者。設謂兩某之人性。與其兩某之特殊。循模別而別乎。則試以吾之明悟。能置其殊。取其性者。以第作各性之想。問此兩某之特性。有相別否。不可謂其不相別也。緣某與某既相別。則其在某某之性。不得不別。既謂相別。則某與某固各函所以相別。惟其所以別者。非徒在其性。

乃在其特性所有之殊。則知其性與殊。不得由率物之模別而別矣。謂由率基之別而別者。蓋凡物可界明悟爲不同。及界爲偏而不全之想。皆屬率基之別。今宗也類也殊也之在特一者。皆可以界明悟不同不全之想。則皆由率基之別而別也。所謂界明悟不同之想者。明悟之攝想某物者。如舉某特一所函之全。則曰詳臆。如舉某與他人所同而不舉其所別。則曰偏臆。又如舉某與凡生覺諸物所同。而不舉其所別。則曰畧臆。而其就此一物。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

界爲不同之臆固皆由於率基之別而別者也以上兩說後說尤確屬超形性學所論茲姑拈其槩云。

依率基之說以答獨境之問三支

依此兩說以釋元問既謂上性即公性與下性即特性不由模一而別但由率基之別而別則公性之在獨境不可謂爲公者矣其證云凡非由脫一而爲一之性不可謂爲公者也設使公性非循其率物之別以別於特性豈得有脫一而爲一者乎則亦

無可謂爲公者矣。所謂非由脫一不謂爲公者。詳在第二篇中。今不再悉。所謂設使公性非循率物之別。豈有脫一者。蓋脫一與特一。相悖。旣謂上性與下性不循率物之別而別。則未經明悟所別。皆非脫一。第爲特一者。豈可謂公性乎。次未用明悟之先物之實有。皆爲特一。凡特一者。不得有在賾之容德。則公性未涉明悟之先。悉無可以在賾之容德矣。夫公者之要義。在有容德。居獨境時。旣無容德。豈可謂公者乎。或云上性與下性。固有原先

後則上性爲下性之原先。可謂有下性之容德矣。曰。否。上性與下性。舉其實有者。既一不二。則所稱上下。公特先後。皆由明悟而分。夫既未涉明悟。其謂原先所基之容德。何自而有哉。

駁此論有三。其一。率基之別。在於一物者。能使其物顯不同之義。故主此一義能受他義所不能受之稱。則其特一者與類。類者與宗。雖同爲一物。然而既有率基之別。必能就此一義以受他義所不能受之稱矣。則特一者。舉其所函之特殊。雖不可

謂有脫一。而舉其所函之或宗或類者。豈不可謂有脫一者哉。則宗也類也特殊也。三者雖無模別。而其公性之居獨境者。固可以爲公者矣。所謂率基之別。能使其物受不同義之稱者。葢主明之德與主愛之德。在天主無元之始。本自純一。而但由率基之別。可以別而爲二。主明之德。誠可謂第二位所由生。而愛德則否。主愛之德。誠可謂第三位所由發。而明德則否也。又如有形之物。生乾生熱之德。皆出於一純依賴之光。惟率其基以別之。則

知施熱施乾就其一光所函各有所爲不同施之始以爲用所從別之基也

其二若因上性與下性實同一物但由率基而別便謂上性所函之一卽下性之所函者則亦可謂悉無模一之實在而但有數一之實在耳若是則公者之遠基亡焉不將謂公者惟虛名相乎

其三若謂上性與下性爲實同一無二故上性未由明悟脫一之前不可謂爲公者乎此以論宗者類者殊者或可耳緣此三者與倫屬同一實有故

也。若論獨者依者。則不可。緣二者與其底賴。或實相別。奚待明悟之功。始可謂爲公者哉。

解上一駁所云。就率基之別而別者。其可受之稱謂非必以其一者。距其二者也。設吾動二端之偏臆。以思攝其實有之時。其所專屬一臆之義所受之稱。雖未必爲他專義所能受者。然而用我明悟可以任舉一專義以稱兼統二義之實有也。如第二位從無時而生。第三位從無時而發。舉其實生實發而言。二者皆兼明愛以爲實始。緣皆由於天

王至純之有故。但就明悟偏臆。別爲不同之義。則就其一。作明始想即第二位無原之始。就其二。作愛始想即第三位無原之始也。作熱作乾之光。其理亦爾。雖就明悟偏臆。可以分別施乾施熱不同之始。然而實舉其全。則一純依賴焉耳。夫明悟能舉第二位之生與第三位之發。以稱天主之全有。又能舉施乾施熱之用。以稱其函二始之光。然而不能舉脫一。以稱特一所函宗類之全。何者。明與愛之視天主也。施乾施熱之視光也。皆不相悖。而

脫一與特一。屬相悖故。

解上二駁。先當辨明悟未施以前。物自有模一否。此屬超形性之論。今畧拈其義焉。謂物自有模一。乃窮理者之通義。證取二端。一。物所以自爲一物之不分也者。是爲模一。今凡公性。各自有所爲本性之不分者。則各自有模一也。何謂公性有不分者。設使人性本無所以自爲一性之不分也者。則我之明悟。亦不能思攝其性。而以爲不分者。今明悟能思攝其性以爲不分。則是其性自不屬可分。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

自有模一矣。或云。人性之在賾。至不一也。而就明悟攝之。可以脫其賾而歸一。則就其模義。性雖屬分。而就其明悟之功。固可脫其分以謂之一矣。則謂明悟思攝。必由先有不分而自爲一性者。殆不其然。曰。人性之在賾。雖實爲多。然就其模義言之其性本一。是以明悟乃得憑以爲基。因而攝取以謂爲一耳。若使人性本無模一以爲其基者。明悟亦何據而指以爲一性乎。

二。夫人性本實有也。而一也者。乃實有者常有之

情則人之性者。但其一不是數一。緣性爲數一所拘。不可分傳。故就其明悟所攝。亦不得謂之公者。則其一本模一也。顧此模一數一。非就率物之別而別。惟就率基之別而別。何故。此兩一者之別。非大於上下性之別。今公性特性之別。惟就率基而別。則其性之模一數一。亦就率基之別而別也。由此可解第二駁論。葢惟證特性所有之模一數一。非就率物之別而別。而不證其非率基之別也。至論公性何以不能自有脫一。乃有模一者。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

曰。脫一與拘殊。正相悖。夫公性之於下性。既有爲同一者。則固爲殊所拘。豈能有脫一乎。若模一。則無悖於殊之拘。其於性之三境。固無所不容者也。

解上三駁。獨也依也。與宗類殊之理皆一。雖獨者依者。實與其底有別。不藉明悟而脫。顧二者之公性。與其倫屬。實有同一者在。明悟未攝之先。不得謂爲公者也。

據模別之說以釋題問 四支

公性與特性。就模別之說。則其公性之獨境。可謂

公者乎。曰。此論有二。今析其衷。一說謂上性與下性有模別乎。則公性居獨境時。實可以爲公者也。證有五。一。公性不受特殊之拘。實有脫亡。與在牘之容德。今論獨境。非有特殊之拘。則固有脫一與容德者也。謂獨境非有特殊之拘者。公性乃倫屬者之模所以然。凡所以然者。或時或原。固在效先。公性或無時先。必有原先。則舉其原之先。非爲特殊所拘者也。

二。公性既與特殊有別。則自有所以別於特殊之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

一者。何也。凡兩物相別。各有所以爲此物之本一。蓋既有分別者在。必有數在。而數必一一而成。故公性特殊。既各有別。則各自有一矣。但公性之一非數一。緣數一乃特性之一。亦非模一。緣模一亦在特性。不得爲公性與特殊所以別之一。則公者之本一。乃是脫一也。

三。明悟所造之脫一。非能顯於公性獨性所自有之模一也。今明悟所造之一。足謂公者之一。則公性自有之一。亦足謂公者之一矣。所謂非能顯於

獨境之一者。明悟但使其性脫於特殊。夫性未受殊拘之先。其獨境不與特殊相結。固自有公者之一在焉。不待明悟而始顯也。

四。凡有可以在牘之容德。皆可謂公者。今公性居獨境之際。自有在牘之容德。何以證之。公性所可在牘之容德。固先於其爲。爲也者。由容德而出者也。顧在牘之爲。非關明悟。固在明悟之先。則容德更先可見居獨境之公性。自爲公者。

五。性之在牘不一。則在牘之容德亦不一。如馬之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

公性。自有在衆焉之容德。而非有在衆人之容德。

人之公性。自有在衆人之容德。而非有在衆焉之容德也。凡兩物所以判爲兩物者。卽其某物之所以爲某物者。人性焉性。其在衆之容德。自各不同。非藉明悟之功而後謂不同。則亦各自有容德焉。

今論容德乃公者之要模。則性旣自有其要模。亦自有其公者。

二說謂上性與下性。雖有模別。然居獨境之時。非有公者之脫一與容德也。故不可爲公者。證有四。

其一。性居獨境。其所受之稱。皆固然之稱。若夫脫一。則可不然之稱也。緣其可離於性。凡可離者。非固然之稱故。則就其內有之純。非自有脫一者矣。何謂性居獨境所受皆固然之稱蓋人性者。就其固然而論所函有二。一。人性之自成一有者。一。性之不涉于倫屬者。性所可受之稱惟此二端。夫從自成一有之稱。乃其固然之稱若從其不涉倫屬之稱則公性降在倫屬。亦可受之蓋雖降在倫屬。顧其所不係於倫屬者則一。緣人性者。乃其倫屬

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之賾之所以然也。凡效必係於所以然而所以然則不係於其效。故或在或脫。皆無所係於其倫屬者。今公性降在倫屬。既無脫一。則脫一非能從其不係者而出。而又更無他可由出之始。則性居獨境。不得有脫一者。亦不得爲公者。

或曰。不生也。不滅也。皆公性所可受之稱。亦其可不然之稱。公性豈待特一之拘。而後乃謂不生不滅乎。正惟結於特一。所以可生可滅耳。則謂不生不滅。亦其可不然之稱也。今謂脫一也者。乃是謂

其不分也。不傳也。則亦公性可不然之稱也。夫公性自有之稱。豈必其爲固然者。

曰。稱有二義。或指此模之非。或指此非之模。若指模之非者。則斯非也。皆可有可不有之非。不可以稱結於特一者。正公性獨境時可受之稱也。若指非之模乎。則公性本無其模。謂之非模。自是固然之稱。故雖受拘於特一。已有生滅之模。而猶可以稱非生非滅。此亦本其固然者而稱之也。脫一之義亦爾。若其脫者。指在此性所本無之特殊模乎。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

乃此性固然之稱但性既受拘。雖有特殊之模。却非公性自有之模則其非此特殊之一。豈能俾其性爲公者。緣公者所求之一。與數一相悖。不得合於一故。非此特殊之一。正指脫一。然居獨境。未涉明悟之功。則此一不離數一。固非脫一之義。不爲公者。

其二。公性獨境。不能脫特殊。則不可謂一。何也。特殊之拘者。與不分者。正屬相悖。性在獨境。既不能脫特殊。豈可謂一且不分者乎。謂不能脫特殊不可謂一者。公性獨境之際。視諸特殊。惟有原來之

先而其先也。但能俾其性不係於特殊。不能俾其性以時先於特殊。夫公性既無時之先。不得脫其殊以謂爲一。則亦不得謂之公者矣。謂不能爲時先者。蓋從無始而有之兩有。彼此皆無時先。若有時先。豈可謂從無始而有。今公性與特殊。論其依現在。並受生造。悉無先後。論其本自成之有。則皆爲無始者。豈能有時之先哉。何謂既無時先不得脫其殊。蓋模也者。與其模之非也者。不得並在於一物。殊者爲模。一者爲模之非。若公性不脫其模。

豈可謂有其模之非也。

或曰。先後之頃。其義有二。一爲時頃。一爲性頃。一時頃。可包二性頃。試觀太陽。其受造。其始照。論時並止一頃。論性。則受造在先。始照在後。有二頃焉。夫模與非。雖不並現於性之一頃。然可並現於時之一頃。而此模之非。可現於性之初頃。此非之模可現於性之次頃也。夫公性之視特殊。必有原先其在初頃。可脫特殊。其在次頃。可受特殊之拘。則論公性於性初頃。可謂公者也。曰。否。所謂頃者。乃

並時不可分之一瞬。則不可指有兩分。而謂性之初頃應一分。性之次頃應二分也。現時頃者。全現全頃。無先後之可論也。其所謂性先後者。乃論此物所以得有。必從彼物造之。使有耳。論其時頃固並時而在者也。如以太陽視其光。有性先義緣太陽乃光之作所以然則作者固先於其效。然而太陽從受造後。不可謂有時而未發其光也。又以天之質視其模。亦有性先之義緣質爲模之質所以然者。固先於所質之模。然而斯

質受造以後亦不可謂有時而未質其模也則夫公性雖爲其有性之先可以不逆脫一之稱然而其性先者不能使其公性直受脫一之稱緣其爲稱可受阻於性後之稱故也獨瑪云性者可謂不爲白而不可謂爲不白也言性雖自非爲白然而不可謂爲不白緣亦有時可由外而爲白故或曰謂時頃之稱全現全頃不可分先後者論實之稱則是論非之稱則非稱物爲自者此謂實稱稱物非爲自者此謂非稱今稱性爲一者乃非之稱也則性可於其原先

受其非稱又可於其原後受其非稱也者所非之模也曰否實稱之與時頃也較之非稱之與時頃也兩者無異蓋時之頃不屬可分故或舉實稱或舉非稱其並頃則一也其三公性受拘之際無脫一者則獨境之際亦無脫一也何以故謂獨境有脫一其所據之理亦當見於受拘之際則是公性之拘亦可謂有脫一者緣凡具其所以然者無弗具其效者故今公性受拘之際無脫一則獨境亦無脫一矣所謂所據之

理云者公性所據謂有脫一之理者是獨境所有之原先然而公性受拘之際亦有原先性無所係於倫屬而其倫屬之賾則有所係於性又豈可謂受拘之際必有脫一必爲公者哉

或曰公性之原先與其不係於屬賾者若不受阻於特殊則其性必有脫一惟是特殊有阻則其原先不能爲脫一之因緣故獨境可以謂公者而受拘之際則否也曰公者之一自宜能絕特殊之阻然惟脫境明悟先絕特殊性乃得顯脫一謂之公

者耳。若夫獨境之性。雖有原先。因而必有不係於倫屬者。但自不能免於特拘。必待明悟之功。乃可以脫特殊之拘也。

其四。設謂性在獨境可謂公者乎。則未有下者之先。乃謂有上者在。何故下者接其上。方可成其有。性居獨時。未受特殊之接。則豈可謂有下者。既無下者。則亦豈可以爲公性。緣公性與下性相因而有。故則獨境就其原先。或可謂一者。而未必可謂公者也。次公者爲全。則宜統其倫屬之諸分。當其

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

諸分未有則全者安從統之是無所謂全也又公者或執其容德或執其互視必有倫屬之下者在何以故執容德者凡爲德能固向其界若無其界亦無德能夫下焉者乃其容德之界則若無其界亦無容德也執互視者夫互視之物相因而有設無下者豈可謂有上者豈可謂之互視則性在獨境雖或可無殊之拘然既無倫屬之下者即不可謂爲公者

或曰公者之切義不求現在於賾本屬可在於賾

則雖無其賾。亦可謂有公者在。曰否。公者之謂。非浮而無向之謂。既有所向。則有受其向之下者在。如凡所以然者所求得之互視。惟其施之德與其施之用也。若但舉其物之原先。而不論其受爲之效。則亦何據而受其所以然之稱乎。惟有受其爲之效者應之於後。乃可以稱之爲所以然。不然。是無效之互視。乃有所以然之互視。無是理也。公者視賾。其理亦爾。

或曰。公者所據互視之稱謂。固必有界。然不必求

現在之界。界也者。或現在。或不現在。並可受公者之向也。緣夫互視自不論現在之界。試取數十年後將生之某人。以今現在之某質視之。其現在必可爲分者之互視。若以將生未現在之人。視其現在之某質。其將生者。必可爲全者之互視。則其互視。固屬可現在也。曰。否。就其依現在者而言。某人未生之前。謂其不在。是也。若就其本元者而言。則未生之前。未嘗不在。何也。依現在者乃凡物可不然之稱。本係天主之欲德。欲造則有。不造則無。故

謂可不然耳。若夫本元乃其物固然之稱。蓋本係於天主明照所懷之內理。固然而在焉。人雖未生。惟其先有固然之本元者在。故以此未生之本元視其現在之分質。自可以立全者之互理也。若論特一者之視獨境。則不然矣。下性未接上性之前。不可謂已具本元者。則夫特一。或據依現在。或據本元。皆其所無。奚能具互視之理乎。

或又謂凡特一者。皆可有其本元者也。則以公者視之。亦可以立互理。曰。不然也。論物於未有之時。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

非可以函本元者。何故。其謂可也者。或有在乎。或無在乎。謂有在也。其在者。即其物之本元也。若無在也。既無其有者。豈可謂有其可者。

權前兩說。其謂公性獨境不可謂公者。于義爲確。今辨其可謂公者。所謂公性不受特殊之拘。實有脫一與容德云者。曰。雖公性獨境誠有原之先。因而不逆其爲不拘者。然而不可謂脫拘者也。證見前二說第三論中。

所謂公性謂倫屬之模所以然云者。曰。公性之視

倫屬。雖爲模所以然。不因此而可謂有脫賾之一也。葢公性受拘之後。亦爲倫屬之模所以然。是乃就其原先者而論。然於脫一固屬相悖。

所謂公性與特殊有別云者。曰。公性固有所以別於特殊之一者。顧其一非爲脫一。但爲模一。卽公性所以不分於自已。而分於他諸有之一者也。葢人性。循其模一而論。不但別於馬性。亦別於接馬性之特殊。暨馬性與特殊所有諸依賴者所謂明悟所作脫一云者。曰。公性獨境之原先。雖

自不求特殊之接。然亦不逆其接。故獨境所有之一。不能使其性全脫於特殊也。

所謂容德在明悟之先云者。曰。公者之容德。與其爲。皆不可謂先於明悟者也。蓋公者之本爲。不但是在於賾者。若指在於賾者謂之公者之爲。則凡同名岐義之性。循其同一之義。亦在於賾。豈皆可以爲公者乎。蓋公者之爲。本在其性之一者。因而謂可在於賾者。今獨境之性。不可謂一。前論已晰。則亦不可謂在賾之一者矣。或曰公者之爲。若非

公性之所自有。則全係於明悟之功。顧明悟不能俾公性自結于特一。則公性設非自有其爲明悟豈能俾其有乎。曰公者之爲。亦不悉由明悟之功。亦不全爲公性所自有者。兼而有之。公者之爲始立焉。夫公性自有固然結合於倫賾者。而爽藏明悟之功以脫於賾。乃得謂一。因而指其結合于賾者。謂之公者之本爲。如人心忽起一作用。當其未覺之前。則爲不自主之作用。及其已覺。則爲自主之作用。作用一也。然而覺與不覺之間。其所受稱

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

有異也。或問公性所有在各特一之爲。是何容德之爲乎。曰。公性既自無脆一。則亦無在賾之容德矣。所以施其爲之德者。原本公性。有在各特一之分德耳。詳見二章

所謂性之在賾不一。則容德亦不一云者。曰。公者之本爲。既不全係於明悟。亦不全由性所自有。惟兼二者以成其爲。則其爲之容德。全從明悟之功。與其性之固有而發也。由性之固有者。如人性與人之特一者。固自相宜。若以視馬性。與馬之特一

者絕不相宜也。亦由明悟之功者。葢明悟之用。就其性與特一者之相宜。乃能攝取人性。俾在此人彼人之容德。而不能攝取其不相宜者。俾在此馬彼馬之容德。設使性與倫屬本無相宜者。明悟奚能畀以可在特一之容德乎。則是其宜也者乃其容德所由立之基。故謂兼由固有。亦由明悟。以共成其爲之全也。至於究其宜者之何由。則緣人之公性與其倫屬之特一。皆爲同類之模一。而與馬性之模一。絕不相同。故以視此人彼人。必有相稱

而其視馬性之特一。絕無相稱耳。可見公性之容德。凡爲不類。皆由其模一之不類。故此模一乃公性在賾容德之遠基。而明悟所據焉以謂爲容德者。

舉拘境以答題問五支

論拘境其義有二。一是本有者之拘。如某人雖未實在。然吾所懷臆。固指其人之公性與特殊之相結則其所表者。如實在之某然也。一是依現在之拘。如性與殊。現結以成實在之某是也。今論公性

受拘之時可以爲公者否。並舉二義。

有謂公性拘境正爲公者。證之曰。公者所須。其要有二。一是爲一者。一是可以在賾之一者。性於受拘之際。二者皆備。故可謂公者也。所以謂爲一者公性在賾。雖可謂多。然舉模一。則亦一性焉耳。次性之拘境義又有三。一因其在於各特一者。二雖因其在賾。然不並舉其賾。二因其並在於賾也。論第一義。則數一者不可謂公。論第二義。公性分在特一。則各自爲一。全不能復相合以成本然之一

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者故亦不可謂公。論第三義則性所以在各特一之爲。雖不可謂之全爲。然各也者。乃公性在賾全爲之一分。舉此義則性爲可以在賾之一者。因而可謂公者也。若論可以在賾之容德則公性既在賾。豈無有在賾之容德哉。緣凡爲也者。雖由德能而出。然德能初不受損。試驗見德與動德。既施用後其德之全。與前未施用者無異。則性雖現在於賾其所以可在賾之容德。豈可謂有滅哉。

此說未確。一則背於古窮理者之論。一則所據之

二論皆非也。所謂公者之所須云者。曰。前論所指兩一者。皆有辨焉。論模一。則多許模一之總括。雖可謂一括。然不可直謂一者。在賾之性。既實多性。豈可謂公者乎。若論公性所以在賾者之一。則此一也者。或並在於諸特一者乎。或但在於一特一者乎。不可謂在於一特一者。蓋既無所以在此一不在彼一之故。未若謂不在於一特一者。若謂並在於諸特一者。或獨爲一。而並在於各特一者乎。或各特一者自一其一者乎。謂各特一自一其一

者則其一也既實爲多公性豈可由多性而爲一性謂獨爲一者則凡依模因其所依之底有幾其模亦有幾固不能並依兩底夫一也者依模之屬也則設其獨一豈可謂並在於各特一者哉或謂公性在賾之際視夫特一者固有原先則據是可謂公者曰公性受物之際因所有之原先可謂不係於特一者然而特一者皆係於公性故謂爲特一者之模所以然但不因其原先遂可謂不物者則實爲多性不可謂一性也又舉是原先亦

或可謂不受拘者。顧非公性自有之能。乃是明悟所使之稱。正可謂脫於賾之公者耳。

或又謂公性之在賾實不可謂一者。然循明悟之功。總舉其在賾之性。豈不可以爲一性乎。曰。明悟雖總舉其性。然非置之於脫境。固不能指爲一性也。蓋雖用我一純之臆。總舉其性。而特殊未脫。則明悟尚覺其多。與特一之拘無異。豈能爲一乎。若循前論。由多分之爲。合而全成一。爲此非公性在賾時自有之爲也。蓋各特一者所自接於全性。與

他特一各所接者。實有不同則雖明悟總舉其性以稱諸特一。豈能俾爲一性乎。

若謂容德全在全性。但公性循其一分。可以在此之特一。循其他分可以在彼之特一。故性之各分自有可以在各特一之分德者。不知公性之本然。但有不可分之本元。故全然在各特一。則其可在特一之容德。亦全然一容德。但因各所結之特殊始見其有所分耳。

所謂爲由德能能出。德能不受損云者。曰德之總有

三端。是物之所以可施其用。如主見主動之德能是也。。是物之所以可受其模。如氣受照。水受熱之容德是也。。是物之所以可受分。如此一幾何所以受分爲若干是也。一義二義所指之德從其所施之爲不緣受損況屬全成若第三義所指之容德既得其爲即無容德緣公性所可在賾之容德本即所可受分以自傳之容德故既有其爲即無其德也又公性既爲一特殊所拘即不復可以受分因而失其自傳之容德若所謂特性各有

在此特一之分德。良然。但其分德。不爲公性所以可在賾。而但爲公性所以可在於一者之容德耳。就此推之。則知此之分德。與其爲並在不相滅之故也。緣其德既非公性所可受分受傳者。而但是分性所以結此一模者。此模指特殊故如第二端所言氣受照水受熱。其德能與之並在。不受損也。

脫境之性正謂公者 六支

公性循其明悟脫其特殊之際。乃切謂爲公者。是亞利與諸窮理者之通論也。蓋亦有謂公性獨境

與拘境可爲公者然未有謂脫特殊之際不可爲公者。證此說云。凡可謂公者之性。所須有三。一是模一。二是脫一。三是可以在賾之容德也。今居脫境之性。兼有三者。則爲公者可知。

或曰。物之爲界。不因我所懷之臆之一。而爲一界。乃是反我所懷之臆以就其物界之一。而於是乎有爲一者。則公性不能就明悟之臆以取其一之義可知也。況使就明悟所造之臆。可謂公者。則各人明悟所表人性之臆無數。其爲人類之公性亦

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

無數。而甚不然。

曰。物與表物之臆。各有兩一。一謂模一。一謂數一。模一者。以吾表此物之臆。就此物以爲界。而取之。緣物乃吾臆外模之準。所以然。故雖有多物。而但屬模一之一者。明悟皆能就其所共之一。造成一臆。表其所共之性。其臆必統括其各有之模一。此屬於有界之臆也。若其數一之臆則不着於界。自起一臆。或由初所以然之之指焉。或由次所以然之施焉。或感時觸事。有他端以動發其臆焉。爲界之

公性。所有模一之二。乃其公性之固然者耳。而其公性所以自爲一界之一者。則由明悟所使脫於臆者之臆也。葢明悟旣能取物之同以爲別。亦能取物之分以爲同也。

所謂臆無數。其爲人類之公性亦無數云者。曰。雖其明悟之臆。與其臆造之脫一者無數。然人類之公性。不因此亦無數也。何也。模雖多。而模所依之底不多則其多模之合成於底者亦不多。如多人共見一墻。墻界之見用雖多。不因此可謂多受見

者。而但可謂一受見者。又如一人挾有多技。不可據其技。謂多人。而但可謂一人也。明悟之臆。與脫一之視公性。其理亦然。故明悟之臆與脫一。雖可以爲多。而公性不多。

或問。公性之脫一。既由明悟之功。則明悟所攝公性之臆爲幾。其脫一亦幾乎。或所攝之臆雖多。其脫一不因而亦多乎。曰。此有二解。一然一否。然者之證有二。一。凡實有者之現在有幾。其實有者亦幾。則思有者之現在有幾。其思有者亦幾。今脫一

爲思成之一。循明悟之臆而成其現在。則所臆爲幾其脫一亦幾矣。二。設謂公性之脫一。不由明悟之殊臆而有所殊者。則從古至今。其脫一恒不能異。卽今之人。與天神。皆不能別作脫一。是皆不然。否者之證亦三。一。明悟所以成其思攝之臆不關其所思攝者之內。惟關其外。則不因臆之爲幾而可謂思攝之有亦幾也。二。設思成之有。循明悟之臆而多。則明悟屢次所發之臆。不得共指一思有。而一憶爲一思有。思有亦不勝其多矣。而今不然。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

三。凡非也者。循各所非之模。與所依之底有別。今人性之脫一其所非之模。與其模所依之底。底指人性恒一。則其脫一亦恒一。而非因明悟所造之不同以爲不同也。欲明此難。當知理學之所謂臆其義有二。一是明悟所造成之臆。由明悟以生。又依明悟以存。謂曰模臆。一是明悟所懷想之物。其生其存。皆不係於明悟。謂曰對臆。假如見人見馬。明悟所成見人見馬之臆。是乃明悟之模之臆也。其模臆所懷之人馬。是乃對其臆者也。又見其其皆共

人性。明悟攝取所共。脫於某某。是乃模臆。而其脫於某某之人性。是乃對其臆者也。今問脫一者一否。非論明悟所懷脫一之模臆。而惟論模臆所表之對臆焉耳。

權兩論。各有可取。次說尤確。若第一說所舉實有思有兩者之現在。殊不相稱。何也。凡實有者之現在。與其實有者之內義。必有所關。故其現在爲幾。其有者亦幾也。若思有者之現在。則不關於內。惟關於外。豈可因其或一或多。以推定夫思有者之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

一與多乎。所謂從古至今。脫一恒不能異云者。無害於理。蓋脫一之基與所非之模。既恒一不異。則其脫一。從何而可以爲不同者乎。

或曰。凡謂爲界者。固先於其向界之德。與其德所施之用。何故界也者。本爲向界之德之準所以然。而凡爲所以然者。固先於其效也。今公者。乃明悟所向之界。則豈由明悟而成者哉。曰。公者爲界之義有二。一謂質義。一謂模義。假如舉生覺者而論。據其爲某性。是乃質義。據其爲一而可以在賾者。

是乃生覺者之模義也。循質義而言。則公者在明悟之先。循模義而言。則公者在明悟之後。謂界在於向界德能之先。是但舉質義而言耳。

或曰。公性脫賾之際。但有脫一。與容德二者不足以稱性之爲公也。何也。謂爲公者。爲其可舉之以稱賾也。若上性與下性不相結。固不可舉上性以稱下性。緣凡以模稱。底者。必須據其模之在底。模之在與不在。即其稱之當與不當。則夫性之脫於賾也。既不在於特一。固不可以稱其賾。亦奚可以

謂爲公者。

曰。公性脫於賾。不可稱現在於賾。良然。然而可稱之爲公者。何也。性居脫境。必有公者所自宜有之諸情。宜有諸情。卽前所謂爲一者。容德者。互視者。而其現結於賾者。乃其向界之所自須者耳。公者所向之特一。是其向互向。若特一不得公性。不成其爲特性。故公性可不須現在之特一。然特一自須公性也。況依前論。公性在賾之爲。有遠有近。循固然之結而在賾是乃近爲。依鄧第大得循現然之結而在賾是乃遠爲也。因額細鄧際亞茲舉宗類殊獨四者。其在現結前。皆

有近爲若依也者雖其未現在賾之前無固然結於底者故其脫賾之際未得其爲宗類殊獨皆有兩爲其固然之結不係于見在惟依者固然之結係于見在故云未得其爲然既見有可以在賾之德矣豈不亦有可以稱賾之德由此推之可知公性之容德與其爲不必其並立於一境也

解博斐畧前設三難七支

公者之性情既明宜釋薄斐畧前設之難一曰物之宗也類也或實在世物乎或但在於明悟之臆乎二曰屬形體乎或不屬形體乎三曰合于可覺

之物乃得見在乎。或離於諸可覺者。而自現在乎。欲釋此難。先當定其爲不循模義者。蓋其模義既但是或非也。或思成之互視也。奚必問其屬刑否。與其離於可覺者否乎。則惟循其質義。即是所謂公者之實有者也。而又非論凡屬公者之實有。惟論凡屬於自立而可覺者之宗之類耳。若爲純神之體。則亦奚必更問其爲形與否也。

今釋此疑。當知物之在於明悟。其義有二。一物之依在。一物之對在。依在者。明悟所發作用。所受物

象所蓄習熟皆依明悟如諸依賴者之依其底然對在者明悟之臆所顯對我而立之諸物也所問在物與在臆者惟舉後義故曰在臆否而不曰在明悟否也對在者其總有四一自有可謂在者如此人此靈魂與諸實之依賴者是也二自無可謂在而循其底以爲在如凡非也者之類是也三雖自不實在又非循其底以爲在然可用以稱實在之物如凡思成之有是也四實爲明悟之所能攝然不可指爲實在之有如愚俗所臆載地之類是

也。

今釋第一疑曰。凡自立之體。其宗其類。不可謂明悟之臆。一則可以稱實有。而因所稱之實有。可謂現在。如生覺者可以稱此人此馬。而因此人此馬。可謂現在。一則其宗也類也。雖不能實別於特一。以謂爲本自在者。然可謂之實有實在者也。上論已具。

釋第二疑。所問有二。一。宗者類者屬有幾何否。凡有幾何之物乃切謂之形體故。一。宗者類者屬有

質否。物有形體。非必切爲質之效。本爲幾何之效。然而質也者。乃幾何之所依以施其效之底賴者也。今據題問。先釋後義。其說曰。宗也類也。論其實有。皆由質而成。若論其超義。未必皆由質而成也。何謂由質而成。葢宗與類。非實異於倫屬之特一者也。特一者。既必由質模之相合而成。則其宗與類豈得不由二者而成乎。何謂超義之未必由質。試如有幾宗。有幾類。或舉其實有。或舉其超理。固皆不能脫於質。如人爲生覺者。舉其實有。不得脫

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

質。緣質乃人之一分故。然舉其超理。則明悟所懷。既能顯示夫生覺者與人性者之臆。又豈不能顯示質模合成之臆乎。至若自立之爲至宗。所統有形之類。有形之殊。雖各有質模之合。但爲亦統自立純神之有。神則超質。故論其超義不可謂含質模之合也。釋前義之論幾何者曰。屬形體之宗與類皆自有幾何。緣幾何。乃質模合成所發之情故。然其宗類所有之幾何。亦但就其倫屬所統之諸特一者。而以爲有幾何者耳。特一所有之幾何。即

其宗其類所有之幾何也。

就上諸論可以釋第三端所疑者。蓋既證上性與下性非實相別。又證其無模之別明乎宗之與類。不能別於特一者。而獨立也。蓋既無模別。而又謂可離而獨立。得無謂一物也而可分於已。亦可離於已乎。以上所解。皆就薄斐畧所摘舉之與義而論。若廣其義。直問各宗各類。爲屬思臆者否。爲形體者否。爲獨立者否。問屬思臆。則就前所答已備若夫形體者與獨立者。則宇宙內外所函之宗之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

類。或是形體之有。如謂宗。則有生覺者。謂類。則人也者。或是無形體之有。如純神而自立者。與凡依賴者。或不能脫於可覺。如諸有形之自立者。與屬形之依賴者。或超於可覺而本自在。如諸純神自立之體。或超於可覺而非本自在。如諸依賴於神體者。若舉公者之模義而言。則所謂公者。不必實在於物。而惟就明悟之作用而立也。然而可用以稱其實在之物也。

名理探卷之二

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

名理探

五公稱卷三

3

De eadem materia generationis:

III 231 (3)

名理探五公稱卷之三

遠西耶穌會士　傅汎際　譯義

西湖存園寄叟　李之藻　達辭

公性就何德之用以脫於賾辯五

脫也者之義一支

脫也者乃此一物所別於彼一物者也。總義有二。一謂實之脫。一謂識之脫。實者兩實有者之相別。如靈魂之別於肉軀。識者非實有之別。而惟就明悟以爲之別者也。凡繇實之脫而別者。脫後兩物

俱在。設其一者存。一者滅。不可謂之實脫。如光之別於空。又如諸依賴者之別於其底。是皆不實之脫也。識之脫。復有二。一謂非脫。如云水非冷。火非熱。又或云水非熱。火非冷。不論所非之是否。皆非之脫也。一謂取脫。明悟所見物情。多有相關。而就中但取其一。如以目見菓。但取其色。不取香味。又如以明悟視人。置其特殊。取其公性。是也。理學通論所云取脫無詭。正舉此義。蓋見有多端。但取其一。不遂非其他者。豈有詭之可譏乎。

公者所須之脫。非實之脫也。何故。宗也類也殊也其脫於特一者。不屬實別。獨也依也。間亦實脫於所依之底。顧所擬爲公者。不但宜脫其底。且宜脫其特一者。夫特一者之於其上性實合於一。豈可謂由實脫而別者乎。亦無非之脫也。何故。凡非之脫。容或有謬。而公者之脫。無謬也。凡公者之脫。乃在取脫。但下焉者不能脫其上。緣下性。由上性而成。設無上性。降在於下者。則亦安得謂有下者。故上者可以脫其下者。而下者不能脫其上者。

問。凡希德之類。亦似能爲取脫。如目見果。希德向味。不向於香與色。其取味者。可亦謂取脫否。曰。非也。凡愛德固與知德不同。知德所用。以明彼物者必先取彼外物爲巳內象。象入識受。靈知遂啓。希德不然。其發愛時。愛從自巳躍出。投入所愛之物。故凡云愛者。在彼受愛之物。而不在於愛其物者。今夫取締合於一之物。爲分別而攝取焉。惟主知之德能之。豈希德所有哉。

公者之脫何以成　二支

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

五司而外。別有在內二識。其一。在腦之前分。名總知識。外司諸界。皆屬所總。其二。在腦之後分。名形想識。（西云遠凡細亞）亦統外司諸界。與總知埒。但總知所知。第在五司現知之物。而形想則現在不現在。皆屬所知。此皆依屬肉體之司也。其靈性所有之知德。亦有二焉。一曰作明悟。一曰受明悟。作者作萬象以啓受明悟之功。受者加以光明因象而悟其理。作者能爲。可得。受者隨而得之也。此明悟知識之用。與內外諸司不同。內外諸司屬形。其所知。惟

特一者。如此人此白之類。明悟則純神之德。不着于形。特者公者。皆屬其界。如云人之公性。白之公性。皆屬明悟。非內外形司所能攝也。何也。公性之所以爲公。宜先脫其特殊。以但存諸固然之名義。夫脫特殊而存固然之名義。惟明悟能之。則取脫之功。固明悟之功矣。

問取脫從何而作。曰。外司之接于某特一也。試如見一白者。彼白射象以印吾目。吾目受之。作一見彼白者之用。從此見用。旋即發一白象。以通總知

之竅。俾受知焉。從此又轉一象。入形想識。以作明識其白之用也。而此識用。又宜遞生一象。以成明悟本用。但緣其識屬於有形。則其所出之象。亦屬有形。明悟不能以其純神之德。受彼有形之象。於是乃有作明悟之妙用。助其形想。以共作夫表彼白者之神象。而後受明悟者乃得憑此神象。以發明暢彼白之用也。

作明悟者。其形想識所作之象。其所表者有二說。一。謂其象但表特一之形。二。謂此象已脫特一諸

情。惟表特一者之公性。其詳見於靈性之學。今循其說而論之。其一。設謂作明悟與形想識所生之象。但表特一之形乎。則彼象非可以基公者之取脫者也。緣其作時。公者未脫於特殊故。則必俟受明悟者。或就其象以明識其特一。而後脫公性於其特殊。以成一表公性之臆。或識幾特一者。而後取脫其所共之性。以成一表公性之臆也。據是。則公者之取脫。非作明悟之功。乃受明悟之功矣。其二。若謂彼象自能表公性。則公者之初脫。本作明

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

悟之功也。初脫云者。蓋作明悟所生之神象。雖自能表公性。悉超特性。然而但呈其象。未有其臆。必待受明悟者。乃用其象以成公性之臆。此屬次脫。而其所表。乃更上更廣之公性也。論此受明悟者之所以成其爲臆。亦有二端。或明識幾類。而取脫其所共之性。或但明一類。而置其殊以成總性之臆。其爲次脫。亦與前論相同。

明悟所顯公性切爲公者三支

作明悟受明悟。各有所生之象。顯其公性。問誰切

爲公者。釋此有三說。一謂未受以前。未可謂公者。而加以受明悟之功。乃得謂公者。二謂就其作明悟之用。即爲公者。三謂作明悟之象所表者。舉其固然相宜之稱。（西云觀物尼恩西亞）誠可謂公者。舉其現在而論。（西云太極額西鄧際亞）則待受明悟而後可謂公者。欲明此說。宜繹前論公者之二義。一曰非。一曰是。非者。乃公性之脫一。與夫可以在牘之容德。所論在虛之非也。是者。乃公性與特一者之互視。及脫一。及容德所論在明悟思成之模。爲實之是也。今

就兩端論之。

一。舉公者之非義而言。則受明悟之前。公者見于作明悟所生之象。如諸非也者之在物然也。何也。彼象所表之性。既已全脫特殊。則脫一。與容德。已無不具。是公者之非義全備也。所謂如諸非也者之在物云者。蓋非也者之在物。其義有二。一。模既不在物。則非其模之非也者。固在于物。二。明悟攝想其非而以爲實模。因而能去他模。如瞽在于目。而明悟以其非見之非爲實模。以去其見用之模。

是也。茲謂公者現在作明悟之象。如非之在物者。循前義而言。蓋彼象所表之公性。其于特殊之拘。既脫于無。則其于特殊之非。現在爲有矣。

二端舉公者之是義。互視也。脫一也。容德也。據其爲思成之模。則受明悟以前。三者皆不現在。然而就其作明悟者。公性既已顯脫於特殊。則受明悟之前。便可以有其三者也。就此二端論之。三說無弗合者。蓋第一說謂受明悟之前。象之所表。不可謂公者。則主公者之是義。第二說謂公性由作明

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

悟之用。則主公者之非義也。兩說同歸一義而其第三說所謂作明悟者。卽第二端之說。其所論受明悟者。俟後辯詳證之。

公者之互視辯六

釋思成之有一支

凡欲辯類。先宜究宗。公者之互視。旣爲思有之一類。則釋公者之互視。宜先釋思有之性情也。思成之有。其成。其在。皆明悟之爲耳。係于明悟。其義有三。一作然而係。二依然而係。三思然而係。凡一切

藝成之功。與夫明悟之臆。皆以明悟爲其作所以然。是謂作然而係。凡明悟所蓄物象。與所懷諸臆。皆亦爲依然而係。緣其底賴皆在于明悟。故也。論此二種之有。雖係明悟。然既自實在于物。直謂之實有者。惟夫明悟所想。原無實有實在。而但循攝想之所對立。謂有謂在者。此則所謂思然而係焉者耳。今謂思成之有係於明悟。指其思然而係焉者。如明悟所想上性與下性之互視。及所想瞽在于目之類。皆是也。循此。可明實有思有之所以別

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者。蓋思有所以爲有。但係明悟。若明悟之想一止則其有卽隨而滅。實有者則不然。其有既爲實在。明悟雖止。其用。其有者不因而遂可滅也。

或謂凡有始有者。必有始有之作者。物不自成。有造其成者故。夫思有既始爲有。則不但係于明悟。必更有作之所以然者。豈可謂虛想所造乎。釋此詰。其說有二。一謂思有莫爲其作之所以然也。何者。凡作物之成。乃實之作用。凡實之作用。本向現在之實有。今思有者之在。非實在也。第因明悟而

可謂在。則不能爲實作用之所向者。故不可謂有作之所以然也。二謂思有者。有現在之作所以然也何也明悟所想。必着某象。始成其想。今明悟既能作象以顯示其物。則亦可謂作成思有之現在者矣。此二說。義不相悖。各有所取。首說謂無能界其實之作用。則亦不能有其造我之所以然者。但舉思有之對義而言。其理固確。二說謂有能界其實之作用者。則舉明悟想有之象而言。就其想有之象。既爲明悟所造。則明悟者。固即思有之作所

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

以然也。

或又謂。明悟固能造成其有。然愛德亦能造有。則不可謂夫有之第係於明悟也。何者。凡能用所作爲。使之向其性所不向者。必能畀其所爲所向以互視之理者也。本性所向者由發之互視。爲實之互視。本性所不向者。我使之向。乃思成之互視。今愛德圖獲所愛。勉狥所以得之之由。因或向於本性原所不向之事。如强爲善行以博聲譽之類。則是愛德亦能成其界然之有矣。或謂强爲善者雖邀聲譽。何可謂之性所不向乎。曰。善行之報。在眞福。不在世譽。凡性之有所求而欲得者。其所欲

得。必當貴於所用以求得者。今論世譽。固甚賤于善行。以善求譽。是乃以貴博賤。豈本性所向者乎。夫明悟所成先無後有之互視。爲思成之有。則愛德所成先無後有之互視。不亦可謂愛成之有乎。

額斯各多審辯前論。謂想有之成。不但愛德所能。即外司亦或有之。然謂界有但屬明悟。於理尤審。何以故。亞利論有之種惟二。一乃寔有。是宇內諸實在之有。一乃想有。是思想所呈。寓於靈性之有。今愛德發用之時。不能作物象。則不能俾其物爲寓於靈性之有。則想有之所以成。固不屬于愛德

之用矣。夫明悟所想其知德所向。如向實有者然。故亦謂之有。若夫愛德之向界。惟向所善。不向於有也。又凡希德之用。如出已之有。以入於所希之物。而主明之德。則俾所受之物。入而寓我靈明之內。故凡希德不能俾其所希之物。以先之無爲後之有。惟明德乃能之耳。

所謂凡能以其所作爲。使之向於性所不向云者。曰。循所由得而使之由此向彼。此其功。非愛德之功。而明悟之功也。愛德爲彼而愛此。因而循所由

得以圖之。此因明悟指引。先識其由。次乃得施其用。則夫作想成有。其功豈不係明悟乎。

又問。明悟所想之有。循何用而在乎。釋此義有二端。其一。明悟所懷無寔有如寔有之臆。是即想有所由。肇其在之始者。蓋明悟所以成其想有之用亦如實有者。所以肇始其有之用。今凡實有。必循所以受有之實用。而始在。則想有所以受有之用。即其想有之所以受其在焉者也。如明悟屬想其模之非也者。如實在其底之模者然。此其爲用。即

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲非也者所以在其物之用。又如明悟之想。雖未有實可互視之兩物。却如實相因而有者然。此其爲用。即爲互視所以在于其物者之用也。

其二。思成之互視。現在于其相比之臆也。證之云。明悟所由攝其思互視之用。循夫所想實互視之用。攝想實互視者必函彼此之兩比。乃能顯其兩實有者之互視也。則其所表思視之臆。亦必函夫彼此之兩比。此之謂比臆者也。但其比臆有二。一者。舉其互者之兩基而較。二者。舉其受較之兩基

以攝較也者之模義。今謂思成之互視。顯現于比臆。於二者何居焉。曰。不在於二者。而在於表兩基相較之臆。而在於表其兩基之模之臆。何也。凡思成之有。惟現在於表有之臆。夫思之互視。既爲思有。亦但循其表有之臆。謂之現在耳。今第一臆。但表兩基之質之較。而第二臆。能表其較也者之模義。則互視之切理。特顯于表較之臆。可知。

思有之類有幾　二支

思有之類有三。曰互也。非也。缺也。互也者。相因而

有之物所兩相視之理也。非也者其物不可以有斯模。因而非斯模之非也。缺也者。物本可以有模而缺此一有者也。三者皆思有也。何以言之。明悟能想兩相向之物。而其兩物相向之互。或非實有之視也。因而就其兩物所有之基。以作其視。如用我之明悟。以想人之公性。與夫屬公性之某某。而以爲相因而視者。又如明悟明彼受見之物。爲見用之所向。乃想此二端。以爲相向而序者。此公性與特性相似之序。非寔之序。乃明悟所成之序。

緣其上性下性非有實在之別故。此受見與見用所有之序。亦出明悟所序。非實之序。緣彼受見之物。受見以後。與受見以前。其勢常一。故也。此互之說也。非也。缺也。其證亦然。如舉瞽以稱人。凡人既有生覺。必有見用。今以不能見者稱人。是乃以缺也者稱人。明悟想此虛而無見用之缺。似能去其見用之實模者然。去實模有虛模。是其虛模之有乃由明悟造成之有也。

或疑所別思有之論。有贅。有漏。蓋凡實在之物。不

可謂思有明悟所想其外更有實在者故如論非也缺也雖當明悟未施之前自在於物如虛中之暗不待明悟思索光之不存便可謂暗又瞽者實自爲瞽豈待明悟施功乃始謂瞽則非光之非缺見之缺皆非待思而有者也況謂之思有雖亦近似然不足以分爲二端蓋此非者缺者原本模義皆屬於無第因明悟所測乃成一類之有其所相別亦就其底而論而謂可有缺之模者不可有非之模云耳則其別乃由外之別而非關思有之內

義者也則二端之論贅矣漏者葢明悟假合之有非必據其物所自有之基惟任吾意所想可以倏成其有如想各獸不同之體合成一獸似兹匀想世無眞有葢其所想各分雖俱實有至於諸分假合之全非屬可有然而明悟能匀作焉就此假合之有前設三端俱未及論則其有漏可知

辯曰思有之别而爲互爲非爲缺不可以贅漏疑也謂非與缺爲一乎此論有二若論非與缺其有之義則其模但謂絕無不可謂有就此義而謂非

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也缺也之實在於物乃是謂其所非所缺之模實不在于其物耳若論非也缺也爲明悟所有之想如以此一實模去他實模者然則非與缺之所以在於其物者固由明悟各想之所作也而二者得無別乎夫所以別爲二端者緣夫缺也者缺其物所可有之模故明悟知爲當在此物者也非也者非其物所不可有之模故明悟知爲不在此物者也則雖所非所缺總是一模而在物不在物其旨不同須分兩端而論

其謂有漏亦非也假合之有論其切義雖亦可謂恩有然既非世物所本有則明悟之發無可以造成此類之基乃理學所不論茲所論者第其寔有及可用以稱實有者耳

互視顯在於何象 三支

論公者之互視顯在何者其說有三一謂公性甫脫特殊即已得互視也蓋互視之近基一在則互理隨即發露今云脫于特殊既爲互視之近基則公性方脫倫賾互理固即此而顯也

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

二謂明悟未攝公性及互視之前或論現在或論現宜皆無可與公性爲互視者也論現在者凡思有當受想際乃謂之在今公性雖脫特殊而顯於作明悟之象乃明悟未攝其互豈可謂現在者乎

次凡互視現在本須此臆夫所顯之象但顯公性未有此臆則亦無現在之互視也又公者特一者乃相因而有之視今公性雖脫其殊而顯于其象然其特一者之互視不可謂現在則公者之互視亦不現在也謂特一之互視不現在者蓋凡互視

之現在。必須其基之現在。今夫顯公性之象。不能顯其爲基之特一者。則亦不能顯其特一者之互視也。

論現宜者。凡稱與底之相關也。或從稱與底所有之模理而發。如稱人爲能笑者。人爲底。能笑者爲稱。二者雖不現在。固屬相宜。故能笑者爲人所宜有之稱也。或從各所以然之作。令稱與底相結而發。如稱人爲底。白爲稱。二者既已結矣。亦屬相宜也。但前稱爲固然之稱。而後稱屬可不

然之稱。今論思成之有。未曾現在之前。非能有因然之相宜者。何故。自無其有。必待明悟爲有。豈得謂有固然之宜乎。亦非有可不然之相宜者。何故其互視之所向者。既未曾有定界在明悟內。何謂能由明悟之用。與公性相宜乎。凡思成之稱。所係於明悟者。猶夫屬可不然之實稱。所係於實作用者。今凡可不然之實稱。必待各所以然之用。方可謂宜。則思成之稱。亦待明悟之用。方有所宜也。

三謂作明悟之象。其所顯脫特殊之公性。雖比臆

未作不可謂現有互視者然一顯脫則特與公即可謂有互視之宜即可以稱其公性也謂此臆未作無現互者就前諸論可證謂一顯脫即可有互視之宜者蓋凡底也者若其所須以得實模者既皆具備則雖其模之未結而其底必自求模因而便可舉以稱其底如有物體於此既自有其白也者所須四情之和合則雖初作者姑止其用未以其化生施于彼白而其體與情之和合自求白也者之化生則就其本性當然即可指白以稱其體

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

緣其白之視體。如諸因性之情之視其底然。而凡因性之情。皆可指以稱其底也。茲論脫賾之性。顯示有象。其所須以爲互視者既備。而但無互視之現發。性於是時。固必自求互視之發也。又如以造物主視受造者之互視。誠爲吾人思成之互視。其互視。雖待明悟而在。然其視之宜在。則無待於明悟。蓋天主造物。不假思想。自宜有此相互之理。緣其所須造物之用。以爲互基者。無不備故。則夫公者之互視。雖待明悟所成之比臆而後謂在。然而

公性一脫於賾便可謂宜有其互視也

權前諸論第三論爲當今釋第一論所駁有二一曰論因性之常施凡實模之近基既在其模必在緣其模之生固由于基之設也若論思成之互視則不然何者近基以外又須明悟所成之比臆然後始在耳二曰思成之互視有兩基焉一是其物所以可有互視之基名曰可也者之基一是互視所以在其物之基名曰在也者之基夫公性所以脫賾之用是乃可也者之基若互視所由在也者

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之基。必待明悟之攝念。成其比應。然後乃在也

第二論之駁。有三端。所謂互視不現在者。與第三說合。所論不現宜者。則有辯。凡思成之有所以有關於其底者。或由固然。或由可不然。兩端皆可以相宜也。固然者。如屬一類之兩特一。其所以爲同之互視。據其兩限而論。或一現在或一不現在。或俱在。俱不在。而其互視。莫不各有相宜者在焉。可不然者。如明用與受明之物。見用與受見之物。所可相視之互。皆是也。今論公性與互視所以相宜

者，第就可不然者而論之，緣其既有明悟之用以爲之基，能俾其脫於倫屬則豈必更借他用，乃謂宜有其互視者乎，所謂凡實之模，從其所由受化之作用，以有其所宜于底者，亦弗盡然，蓋其所以有宜於底者，不但其模所由受化之用，更有先於化用之諸用，而其受化之用，爲與其先諸用有關。故先用既備，而化用亦備焉。如白也者所由化之用，是模之所由受化者，而其四情和合，令其可以生白之諸用，更其先用也。至論思成之互之所由生，則無關於立基之用，故立基之用雖在而互

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

視之用未必在耳其論一也容德也俱爲思成之有者義亦如斯蓋公性方顯脫與特殊則一也者與容德雖無現在而有現宜況就此二者證之更明緣二者乃虛之缺原已在乎脫賾之公性而一加受明悟者之臆即以顯其思成之缺也由此推知凡非也者之思有當其未現在之先就其先在之非固必自有相宜者在其所稱之物也

公性當稱賾時爲公者否 四支

公性在何境循何德之用謂爲公者前辯已明茲

問稱稱賾之爲。或礙公者之理乎。是問公性稱賾之時。亦可謂公者乎。欲釋此詰。先釋公性現稱賾時。其理如何。若謂公性必結於特殊。乃可用以稱特一者。則公性現稱之時。不可以爲公者。若謂公性稱賾之時。已存特殊之脫。則稱賾無所妨于公者也。

一說謂公性現稱賾之時。結於特殊者未脫。不可謂公者。證之曰。公性若受限定。不得爲公者。今凡現稱。必其性之結于特一。不然則其所稱乃不實

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

之稱耳。蓋稱其底時。必其與底合一者故。則現稱之時。公性不可謂公者

二說。謂明悟用公性以稱特一之時。公性之能脫者自在也。證之曰。明悟設任作一想。能表夫脫賾之公性者。又另作一想。能表某甲者。此時。明悟固能用第一想所表之公性。以稱第二想所表之某甲。而其第一想所表之性。雖著第二想。顧其脫拘之理。與前無異焉。則明悟未曾稱賾前。公性既脫其賾。稱賾之際。其境豈獨不然。

今設謂公性稱特一之時。不脫而結乎。則或結于所稱特一之殊。或結于他特一之殊也。循前所稱。則其稱爲本稱。若執後稱。則其稱爲謬稱。因其所稱乃是謬稱。其乙以爲某甲耳。就此而推。則稱之爲與公者之義無所相礙。此說是也。

或曰。此論舉稱之謂則是。舉斷之謂則否。如曰某者。明悟爲作二想。其一。表人。其二。表某。因而以人稱某。是稱之謂也。明悟既知人與某之相關。乃復作一純想。斷其爲然。是斷之謂也。蓋稱之謂。既函二想。則其爲公性也。據其後想所表。雖受特殊之拘。而其所顯示

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

於前想者。則已脫於結。而可以謂之公者也。若以斷之謂而論。惟一純想。豈有可分別者。而謂脫謂拘乎哉。則論公性於其稱。雖或可不妨其脫。若論其斷。公性非可脫於結者矣。

曰公性之脫。就稱而論。更顯於斷。然而稱斷二謂。其爲脫則一也。何故斷謂之想。雖本爲一純之何似。然其所表之稱與底。非能渾然爲一者也。必有爲稱爲底之別焉。如天神所有之象。並顯公性與特性。然而二者。自必相脫。如各有一象者然。

所謂公性受限定。不得爲公云者。限定有二。一謂內。一謂外。由內限定者一。凡作一思臆。能顯公性與特殊之相結。以全成其特一者。是由內限定者也。由外限定者二。作兩思臆。一顯公性。二顯特性。而以其一臆所顯者。稱其二臆所示者。是由外限定之一端也。作一思臆。能並顯公性與特性。然公特二性。必有所別。因而可以相稱者。是由外限定之二端也。內之限定。必有妨於公者。緣能使公性屬受拘故。外之限定。無所害于公者。緣公性現脫

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

特拘。故也。夫明悟舉公性以稱其特一。其時之所爲限定者。亦但由外而限者耳。故無損於所爲公者也。

公者之析辯七

析爲五者盡否一支

公稱惟五。曰宗。曰類。曰殊。曰獨。曰依。顧有謂不盡者又有謂爲不及者。不盡之證有五。一。公者凡幾。與稱初體之凡幾。初體者。凡特一之體也。詳有本論。其數互證。稱初體之種有十。則公稱者亦十也。稱初體有十云

者凡所稱必據所有有之爲種凡十故窮理者定爲有也者之十倫則其公稱豈五者可盡乎

二就固然與可不然之類以稱初體之各種而定爲五公稱者則如循內而稱循外而稱循可離而稱循不可離而稱皆爲不同稱之種其與固然可不然之別無異今固然也可不然也既各立一公者則內也外也可離也不可離也豈不亦各自一公者乎

三舉何立者以稱不同類之賾亦以稱同類不同

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

數之賾。立二公稱。爲宗爲類。或舉諸特一所共之全性。或但舉其性之分以稱特一者。是謂舉何立以稱也。假如問某因何而立。可以答云。某爲生覺者。某爲人也。謂生覺者。則舉性之一分而稱。謂爲人者。則舉某某所共之全性而稱。皆爲何立之義。則舉何傍者。以稱不同類之賾。亦以稱同類不同數之賾。皆足以立二公稱也。舉物之本殊。或舉獨與依之諸模而稱。是謂舉何傍以稱也。如問人何所傍。可以答云。爲能推理者。爲能笑者。爲自者之類也。謂能推理。則指人之所以別于諸生覺者。謂能笑。則指人之切情。謂自則指依模。皆爲何傍之義。況殊也獨也依也。亦可以稱不類之賾。亦可以稱同類而不同數之賾。不又當增公者之三類乎。

四。明悟用遊移之特一者。可以稱其同義之賾者。如指某甲爲一人。某乙爲一人。夫一人。乃遊移之特一者。而明悟可取用以稱某甲與某乙。則凡遊特一。自可立一公稱者。

五。凡義有相對而立者。其名稱有若干。彼此自宜相稱。夫公者。與特一者相對立者也。特一者既無數。公者宜亦無數。豈可謂止于五哉。

謂五爲不及者。其說云。宗也類也。不足以分兩端。何故。宗也者。以生覺者而稱人。乃生覺不指人之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

全性。故謂之不全之稱。類也者。指人以稱其甲。乃人。亦不指一某甲之全性。緣其不函特殊。則亦可謂不全而稱者。夫宗與類。既皆屬不全之稱。豈宜就全與不全作兩公稱乎。若謂人也者。指其甲所接公性之全。故謂全稱。某甲者。則亦曰。生覺者。亦指人所接宗性之全。盍謂之全稱人者乎。

雖然。公稱惟五。不容加損也。證之曰。欲知公者之爲幾。當究公性之所合於特性者。其端有幾。公性所由結于特性。其端惟五。則公稱亦五矣。何故。蓋

凡此之有所結於彼者。或其本元者。或非其本元者。謂爲本元者乎。則或其本元之全。或但是其本元之一分。謂爲全者。是乃類也。謂爲分者。則其分或當質乎。或當模乎。謂當質者。則爲宗。謂當模者。則爲殊也。若謂非本元者。則或固然而結乎。或非固然而結乎。謂固然而結者。是之謂獨。謂非固然而結者。是之謂依也。

又凡可舉以稱特一者。或答其問何立而稱者乎。或答其問何立也者。則或

指特一者所共之全性或但指其全性之一分謂指全性則爲類謂指一分則爲宗也若答問何傍也者則或爲特一者之內分或但關乎其外謂爲內分者則爲殊謂但關乎外者則或屬可離者或屬不可離者謂屬不可離者則爲獨謂屬可離者所謂初體之種有十公者亦十云者曰五公之義與十倫之義不同蓋公者之切義或在于容德或在于互視謂在容德則凡論德能者就其所施之

爲之不一。知其德能之不一。夫公性之結乎特一者，是乃公者之爲也，而其爲惟五，則其德能亦五耳，謂在互視。則就其互視之基之不一。而其互視亦不一。夫容德乃公者互視之基，則互視與容德其數相符。今就容德之爲，一一別之。其爲既五，則其容德亦五，互視亦五，故公者之五，不得而加損也。至于十倫之義，非論上性下性之結，但舉其可稱初體者，以定其屬于某倫，與公稱之旨各別。所謂內外可離不可離者，其所稱者雖則不同，然

而不能使其稱之結于其底者亦有不同也夫留作者循內之稱也往作者循外之稱也顧所以稱其底者均之其爲可不然之屬者也論可離不可離者義有二焉一不論可離不可離皆屬于可不離者乃可不然之稱而其不可離者乃可離者然二其可離者乃可不然之稱而其不可離者乃固然之稱也執前義乎則其理與內稱外稱爲一固皆第五公者之稱耳執後義乎則固然者爲獨可不然者爲依非即第四第五公者之稱乎所謂何立何傍云者曰不同數與不類之稱本不

分二類然舉何立以稱不同數不同類者則足以分公者之二類也何故因問立以稱不同類者謂非全稱以其不挾受稱者之全性故因問立以稱不同數者謂之全稱以其挾受稱者所其之全性故而其全稱不全稱乃宗與類之所由分者如用生覺者以稱其甲是論其生覺者之模義非指其能推理者故謂之宗舉人以稱其甲是論其人也者之模義正指其能推理者故謂之類也其三四五公之論則又不同或稱不同數者或稱不同類

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者。其所稱常有不全。蓋其模義。但指或殊或獨或依。而其三者之於特一。皆非其全稱故也。問曰。舉全與不全。足以分公者。舉不同數與不同類。則否。其故云何曰。舉全以稱。乃指諸特一者所共之全性。舉不全以稱。但指諸特一者所共之分性。夫因全而合。其接結也。大于因其一分而合者。故舉全與不全。足分宗類也。若稱不同類與不同數者。則其所指之接結。惟一焉耳。如以文藝稱人。又以白稱生覺者。夫文藝之稱。可用于同類不同數者。白

之稱。可用于生覺而不同類者。然而其接結。則一皆爲依然而結者。則同類同數。何足以別公者之稱乎。

所謂遊移特一云者。曰遊特一之不可謂公者。其故有二。一。凡謂爲公者。當必爲本然之一者。若遊之特一。兼包公性。與夫不可定指之特殊。夫不可定指之特殊。其與公性之相結也。不能成本然之一者。則游之特一。豈可以爲公者哉。一。凡兼特殊者不可謂公者。今游特一所兼之殊。雖不可定指

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

然必爲特殊。則不爲公者。明甚。

所謂凡相對者。其名稱之若干。彼此宜相稱者。舉模義而對。則是。舉質義而對。則非。如白者之與黑者相對也。非論其白物爲幾。其黑物亦幾也。是舉質義而對者。而但論其爲白之類。其爲黑之類者也。是舉模義而對者。夫公者與特一者之相對。非必舉質義。而但舉其模義。若舉質義。各類之特一者。夫豈可以數計。但舉模義。則公者之類若干。特一者之類若干。亦第論其大凡焉而已矣。

所謂宗也類也不足分兩端云者。曰。宗者本自不挾特一之全。故謂不全而稱。類者自挾公性之全。故謂舉全而稱也。特殊不全。雖非類也者之所挾。然其類之所挾。不因此而即有不全。葢窮理者。惟以諸特一者之所共。爲其本元者。而不以其特殊者。爲特一者之本元者。故也。則雖不挾特殊。而既已挾夫公性之全。亦可謂之舉全而稱者矣。或曰。理學之論。雖自不論特殊。但論公性。故惟以公性爲特一者之本元。然而特殊。乃諸特一者所以全

其本元之一分亦如類殊爲類也者所以全其本元之一分也則舉公性不舉特殊豈可謂舉全而稱者乎曰解此有二說一謂特一者其所函類性以外更無特殊以爲其本元之內分而但就所由受造之用自有可以爲特一者是其各本元之分別也二謂類性因特殊而受接以成特一者如宗也者因類殊而受接以成類性之本元者也則夫特殊必爲特一者本元之內分矣就前說足以定公者之析義蓋其所謂類者自挾特一者本元之

全故謂舉全而稱而所謂宗者。但挾宗性。不挾類殊。故謂舉不全而稱稱耳。乃後說更有進焉。依此作解。當曰所謂舉全而稱者。第舉其特一者本元所兼之諸稱。而置其所爲特殊者。蓋特殊之義雖亦特一者之所函。然而既爲特性類性之所由別者。則類性豈能挾之以稱特一。如以稱特一。則其稱非有所別于其底。乃本稱。豈類稱乎。所謂舉不全而稱者。非但不挾特性之所殊于公性者。仍不全挾特一者所共之公稱也。總而論之。凡函公性所

函之諸稱者謂爲全稱如類也者之諸稱是凡不函公性所函之諸稱者謂爲不全之稱如宗也者之諸稱是

公者爲五者之宗否 二支

公者爲五者之於公者可爲類否又公者之于五者可爲宗否謂不宗不類者證有三一凡屬公者之類其所共之公性必均今宗類殊獨依五者雖共而不均故不可謂之類也何謂不均蓋能在于賾乃公者之所以爲公今共宗

之賾多于共類之賾則豈可謂均而共者。二。凡眞爲類者其所共之理名義皆同若宗類等所共者其名其義固皆不同何故凡本然之稱與依然之稱其所共者名義皆異宗也類也殊也皆爲本然稱其所共者名義皆爲依然之稱則五者不可以爲之稱獨也依也皆爲依然之稱則五者不可以爲類矣。三。謂公者爲宗乎則其宗也顧居屬類之下。且居自巳之下皆甚悖理謂居屬類之下者宗也者。性。其爲公者之屬類故明悟能舉宗以稱凡爲宗者之性。如謂公者爲宗是乃舉宗稱公而公者

顧爲宗也者之一類也。緣凡所用以稱者如全而其受稱者如屬分然。則公者之爲宗。豈不在其類之下乎。又凡居在何類之下者。亦必居其倫之宗之下。則設謂公者爲宗之宗。公者豈不在自己之下哉。

欲知正義須知凡爲公者所函有三。一是公性之質有二是脫一與容德。三是思成之互視也。循此以設三論。一舉公者之質視宗類諸稱不可謂其宗。一則其公者之爲物。或爲自立體

或爲依賴。二者名義不同。不得歸于一倫。一則任舉一物。可以當二公者之稱。如舉白也者。以視此白彼白。其稱謂類之公。以視白玉白乳。其稱謂依之公也。則論物之質有公者。豈足爲宗。而宗類等稱。豈足以爲其類乎。

二。公者或專舉容德。或專舉脫一。皆不可謂同名同義。故亦不可謂之爲宗也。謂專舉容德專舉脫一者。蓋總舉二者。既爲依然之合。其非同名同義不辨自明。故今但專論之。試舉容德凡就德能之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所爲可以推其德能之何如。今五公稱在牘之爲。其名其義皆異。推知容德亦異。何以公性之合結。于倫屬者。乃公性之爲也。而其結也。在宗類殊。爲本然之結。在獨依。爲依然之結。豈可以爲同名同義者。

次獨也依也之相似。視其與宗也類也殊也者之相似。較爲更近。緣宗類殊之爲。皆本然之爲。而獨與依。乃依然之爲耳。則夫三者之與二者。其義甚遠。不得合而爲一宗。夫凡屬一宗之諸類其所爲

相別寧有如此之遠甚者乎。

舉脫一者凡缺也者之屬就所缺之模而別夫五公者之脫一其所缺諸模乃不同義之模也則其諸脫一亦皆不同義者矣何謂不同義之模蓋上性與下性之結乃脫一所缺之模而其結也在宗類殊爲本然之結在獨依爲依然之結其模既非同義則缺其模者之脫一豈可謂同或謂宗類殊三者之爲既皆本然同義之爲則公者之視宗類殊可爲眞宗而三者可爲眞類乎曰

或可。後有詳論。

三。公者與倫屬。有互視之理。則公者爲宗。而屬于公者之五。可以爲其類也。何故。五公稱所共之互視。據其本理。其名其義皆一。則五者皆公者之類矣。又。公也者。舉其一名一義也。就其問何立也。其可以稱不類之五者也。亦正可以爲宗。

所謂共之公性必均云者。曰。舉爲公者之質有及其容德。其脫一。謂五類共而不均。則是舉互視之理而論。而謂五者之不均。則非也。宗之視類殊獨

依。可謂之更總公者。而不可謂之更公者。如數有函三。有函四。均宗於數。然其函四之數。可謂更多數。而不可謂之更數也。何以故。數之所以爲數惟在于合併諸一。既過于一。便可謂數。四之視三。雖函多一。非關數之本理。公者在賾。其理亦然。可以在賾。乃公者之所以爲公。賾之多寡。豈其公否之所係哉。

所謂五公者之名與義皆不同者。曰。舉公者之質有。及容德與脫一。而謂不同義者。則是舉五者所

其之互理。而以爲不同名不同義。則非也。或曰。凡所謂互視者。就其所由立之近基。必有所別。今容德與脫一。乃互視之近基。而五者不同一義。則其互視。豈得爲同義乎。曰。互視之近基。論其五者所須彼此之一。不若論其互倫所同宗之一。亞利分互視之總爲三類。其一者之基。是作爲。其二者之基。是一也者。如白與白。爲同于一者。又如白與黑。爲不同一者。是皆一者之爲基也。其三者之基。是準則也。德能與向界之互。此可以度量測揣者。所謂準則。三者各一其倫。非關同義。又四所以然之互視。皆

共一義而近基不同。或是自立或是依賴。固不得共出于一義也。則知公者之互視。其近基雖不同義非可因此而謂互視之亦不同義矣。若論凡互視所以分別取類者。是在十倫之四論。今姑置之。所謂其爲宗也居類屬之下云者。曰謂宗在類下者。若謂實之宗與類彼此互相統。乎則不可。若但謂明悟所成以屬宗之五類。各爲其宗之模因而用其類以稱其宗乎。則謂其宗之居于類下。又爲其宗之見統于類而謂居自已下者。亦無害于理

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

也。今謂公者之爲宗也在其類之下。但循明悟所成之義耳。

公者之五類下視特一者爲最盡之類否其上視夫公者爲無隔之類否三支

所謂最盡之類者。其下更無他類。而惟有特一者也所謂無隔之類者。其類與宗之間。絕無他類隔之者也。如人之爲類。亦爲最盡。亦爲無隔之類云。

論爲最盡者否。有謂宗也類也。爲公者最盡之類。而殊也獨也依也。各可分作二類。不可以爲最盡

者。其說曰。就凡問立而稱者。分作二最盡之類。一用以稱不同數者爲類。一用以稱不同類者爲宗。則殊獨依之三者。就問傍而稱。其稱不同類不同數者。亦可分作二類也。若是。則殊獨依三者非最盡之類矣。又有謂宗也類也亦不可爲最盡者。其說曰。論宗也者之脫一與容德。其類必二。以容德論之。生覺與倫屬之相結。是宗生覺。宗幾何。所可在賾之容德之爲也。而其爲乃不類之爲。緣生覺之結是體結。幾何之結是依

結二者不一類則容德亦不一類凡爲德能者固皆就其爲而別焉故也以脫一論之生覺與倫屬之相結幾何與倫屬之相結是乃脫一所非之模也而其模亦分體分依則非其模之非亦不得合於一類緣凡非也者皆就其所非之模而別焉故也則宗也者當分二類豈可以爲最盡之類雖然謂五者爲最盡而不可更分多類者乃理學篤論也何故夫以數一之各宗性乃是以數一之各公者如以覺者爲一宗生而不覺者爲一宗此

其爲數一也。不可謂爲不同類之公者也。論類與殊以下。各所分析皆然。則論五類之互視。各所以不同于他類之互視者。亦第就其數一之不一而別。而非就其類之不一而別也。故五者爲公者最盡之類。

所謂就問立而稱云者。曰。宗也類也。不緣所稱之不同類不同數者而別。惟就所稱之全與不全而別。若殊也獨也依也。皆就問何傍舉不全而稱。亦不就其類與數。而取爲不類之別也。

所謂宗也者之脫一與容德有二類云者。曰凡宗性。雖極不相似。顧其脫一。其容德皆同類者。茲謂體性依性各所結于倫屬之不類良然。況且不同類之體性不同類之依性。其所合結于倫屬亦皆不相類之結。然不因此而謂夫脫一與容德。亦不相類也。何故。脫一與容德之類雖就合結而別。然不別于合結之質義而惟別于合結之模。義其模義或挾全者而結。或挾不全者而結。今凡或體或依之宗性。皆挾不全而結。知凡宗性之合結皆一

最盡之合結凡或體或依之類性皆挾全而結。知凡類性之合結亦皆一最盡之合結也則其合結之容德與脫一。所以分其最盡之類者。亦但論全不全而已矣。

論爲無隔者否有謂公者。初只分爲兩無隔之類但其兩者又有不同或稱之曰本曰飾。本者分爲三最盡之類宗一。類二。殊三。皆物所以全其本有者也飾者分爲二最盡之類獨一。依一。皆物所以文飾其有者也或稱之曰何立曰何傍。立者分作

二最盡之類宗一類二皆以答其問何立者傍者分作三最盡之類殊一獨二依三皆以答其問何傍者或稱之曰固然曰可不然固然者分爲四最盡之類宗一類二殊三獨四皆物所固有者也可不然者惟有一依乃物所偶受之模也循此而推可知五公者不可以爲無隔之類也又宗也者之解爲就固然就本元就問何立就挾不全而可以在賾之公者也今除最下之特殊指宗解之特殊其餘上之各殊如固如本如立皆可以作本類以上之一

類則宗之爲類與公之爲宗其中間初有固然之宗矣有本然之宗三有問立之宗而其挾不全而稱者乃可謂之宗之特殊也如解人也者乃有形有覺有覺有靈自立之體推知人與自立體之間除靈爲人之特除而外尚有三宗在形一生二覺三不得謂無隔之類也

雖然公者之五類皆無隔之類也就前所定五類之理可以取證又若謂公者當分二端亦必指據何理而分假如欲分本飾不欲分立傍苟非確有

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

可據之理。則或本飾。或立傍。任意皆可。而一類之物。可混置于不相屬之兩宗以下。如殊也者。可以本然爲宗。亦可以何傍爲宗。顧二者絕非相屬。凡舉傍而稱者。豈悉可舉本而稱。凡舉本而稱者。豈悉可舉傍而稱者哉。

所謂餘上之各殊云者。曰在人與自立之間者。其所稱皆各相屬。各自一殊。因而可以各爲一宗。若宗與公者之間。則否。總舉。則但成宗也者之本殊。分舉。則各一不同義之稱。不得爲次宗也。前謂可

在不相屬之兩宗以下云者。卽其辯也。

公屬之特一者辯八

特一者之義一支

物理之相對待。以吾知識會通之。俱關一學。故旣知公者。卽當論其相對之特者。窮理者論特一之名目。有三。一曰無分之一。二曰了一。三曰特一。三者泛義皆同。而切義不同。舉切義而言。無分一與了一之所指者。皆不涉于公性者。無分之一。本指分傳于賾之非。與公者分傳之容德相對。了一。本

指私獨之意。與公者之公其相對。特一者。雖亦不離前二之所指。然就窮理者之常用。本指屬于公者之物。而不論其爲公性之一。與夫無分之一。專舉之一否也。就此義而論。如以某甲視人。及以人視生覺者。皆可以特一稱之。而此義復分有三。與前公者之三義相配。其一。指其受特一之稱者。如謂某甲爲人。是也。其二。指特一所以可屬公者之容德。其三。指特一所向于公者之互視也。前釋公者三義。此釋特一。義皆相準。故就公者以解特一。

當云是向于公者之互視者是可屬于公者之一者也。

論公者所切向之特一者有五故就五公者之名。以別其特一之名。一謂舉何立及不全者。二謂舉何立及全者。三舉何傍及本然者。四舉何傍及固然者。五舉何傍及可不然者也。此特一者之析。若舉其質義與其容德脫一之義則五者不可以爲同義之析故以特一視五者不可謂眞宗而五者視特一者不可謂眞類若舉互視之義則特一之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

析。正爲同義之析。固各具有宗類之本理矣。特一可爲宗。五者可爲類。夫舉質義。容脫義。不可爲宗類。而舉互義。可爲宗類。其故云何。前論公者之于五稱。有不可爲宗類。有可爲宗類。正與此論互相證云。

屬公者之特一所須何一二支

特一所宜有者三。曰一者。曰可屬者。曰宜爲賾者。次第釋之。

先論公者所須之一何如。定有二焉。曰本一。曰脫一。茲所論在特一。則脫一非其所須也。況特一與

脫一相悖。緣特一者之本元。須上性之結而成。固非可以相脫者耳。本一者可分有二。其一爲模一。其一爲畸有之一。模一之義前論已明。茲論畸有之一。有二者。一獨。一純。純者無所締合而成。如天主與天神是也。獨者雖有締合。然但函其必須之內有者。不兼多模。如言此一馬言此一白者。是也。是皆所謂畸有之一。其言一室。一軍。一堆石。皆不可謂畸。一。緣皆合衆全有以成其有者。故也。凡一質二模之物。謂之畸一。其兼有多模相依者。不謂畸一。夫論特一所須之一在

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

本一者。爲模一乎。爲畸一乎。曰。特一者必須之一。非模一也。何故。不分之一。正謂特一。而凡不分之一者。皆不屬模一。況二者固屬相悖。舉模一可自傳之義然則特一之一。須畸一乎。有謂其不須畸一者。所據有二。一。明悟能就人類公性之一名一義。以稱白人與黑人。夫以人類視二者。正其公者。而白人黑人。乃皆結合而成之稱。非畸有之稱。則畸一無所須焉。合成之底。豈有礙于人性之純稱者乎。

二。以人視天主耶穌。眞爲類。而天主耶穌之視人。

眞爲特一。顧耶穌非畸一者。何故論其爲人。雖亦可謂畸一。緣其以人之性合于天主之位。而一之。然而析論人性與天主性。固不可謂畸一者。蓋天主降生。非使兩性化成一性。而但使二性自在于一位也。凡靈體所不係于他物。而本自在者。謂之爲位。亦名爲自在西云素細等際亞。詳有本論。則特一所宜有之一。豈必其爲畸一乎。

有謂必須畸一者。證云。謂公性必屬畸一者。此指脫一之公性。蓋苟無其一。即不免爲多之屬。既已爲多。則可以傳此一分。亦可以不傳彼一分。如指白人。謂

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

爲公者其人。雖自傳而其自。可以不自傳則其所謂公。非其倫屬之賾所得而共焉之公也。特一之理。亦然。使特一者非畸一。能函諸殊有者乎。則循此一有。可屬公者循彼一有。又可不屬公者。若是則公者之所傳。與其所屬之賾彼此皆不相準。而上下之互視亦何由而發乎。

茲列正義有三端焉。一。凡其循本然而共夫公者之特一。皆畸一也。宗類殊皆本然而共者。何故。凡此特一。皆由公性與特殊合焉而成。夫由公性與特殊合焉

而成。即不可謂非畸一。緣凡循本然以受其所共者。皆各就所相稱之特殊以自傳。而凡由相稱之殊受拘以成特一者。莫非畸有。則知就本然之共而成者。固屬于畸一者矣。此論不但以證宗者類者合于相稱之殊所成之畸一。亦證公殊特殊相合所成皆爲畸一。蓋雖宗也類也本謂受拘。而公殊也者。但就已拘之性。以受特殊之拘。然而論其所成之爲畸一。則與宗類所成。一而已矣。

次。類也者所居之倫。與其類屬之特一所居者。必

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

一。故不畸之一。不可謂本然之特一者。設謂人性可爲白人黑人所共之類。而白人黑人。可爲人性所析之特一。則其倫固有不同。緣人在自立之倫。而白者黑者之於人。則皆依合而成者故也。又若使不畸之一。可作人類之特一者乎。則既可用人以稱白人黑人。即可舉類以稱不同類之賾者。於理均悖。蓋白黑之于人也。既謂爲二。必分二類而凡類也者。惟可稱不同數之賾。不可稱不同類之賾。則苟非畸一。不可以爲特一者。

二端凡依然而其公者之特一者。獨也依也。爲依然而其公者。

不須畸一也何故其爲特一。非直接公依以成厥有性是其有既成乃就公依賴者以受稱焉。今凡合成而不畸之底皆可就公依賴者以兼受其稱。則合而成者自足謂之特一。無須畸一矣。顧凡爲合成之特之公依也者。必宜直稱其合成者之全。若或其所依賴者就其可不然可稱一者。而就其圖然者又可以稱其他矣。如木石合成之物。以冷然。冷之在木。則爲可不然。既合于固然以成特一。緣依乃可不然者耳。則何可謂依也者之特

此兼有固然之特一。不可謂屬于公之依者。又或公依賴者。可以稱其諸分。而其諸分之在于合成內者。可與其公依相宜。其在于合成外者。亦可與公依相宜。則此兼有內外之相宜之特一。亦爲固然之依。而不可謂屬于公之依者。緣其合成之全。就固然之依而屬于獨之公稱者。非就可不然之依以屬于依賴之公稱者。故不可謂依之特一者也。如木石合成者。其石在合成之內。可稱爲冷。在合成之外。亦可稱爲冷。則其冷。乃固然者。不可以爲公依者之特一。蓋固然者。乃獨之依。非依之依故。

三端。凡屬公依者之特一。雖不須其爲畸一。然大都皆自有畸一者也。試舉依賴之各倫證之。凡內且實有之依賴者。就性之結而依其底者。爲內且實之依賴者。如火熱水冷之類。可以稱畸一之底。不可以稱合而成全之底。何也。公依賴者。就專依賴者而得在于其底。夫專依賴者。不得依多底。而但能依一底。緣夫各依賴所爲依其底之依。惟可有一。不容有多。而凡合成之底固爲多底。不爲一底。則知凡內且實之公依賴者。但可以稱畸有之特一者。

論外依賴者。則時也所也所依之底。皆本然之底。而爲畸一者也。一質一模之底是爲本然畸一之底。蓋凡現時現所合成之底。其因時與所而受稱。不可謂其全者之受稱在先。而分者之受稱在後。況其全者。原本循其分者以在于現時現所。故亦循其分者而受稱焉。則先受時與所之稱者。本在于其諸分耳。其分者既皆本然之底。則其外依賴之特一。皆畸有之一也。或曰論時與所之稱。固可謂屬畸一者矣。若夫作爲之稱也者。作爲之施與效皆爲外依賴者。不可謂畸一者。

緣凡作爲必由初所以然與司所以然之相合而成既非出于一者之效則但可稱爲兩同之效不可就二者而先指其一以稱之爲所以然曰作爲之稱其所以然也與時所之稱其底也其理正同作者所施之效固與初與司兩所以然之合然而舉效以稱作者自不須兩者之合而但稱其一者如欲以施照稱太陽以推理者稱人豈必並舉初所以然與司所以然之合而稱之亦舉其一焉而足矣由此推知凡公依賴者所稱之特一大都皆

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

畸一者。

辯第一說。執特一之不須畸一者。所謂明悟能舉人性以稱白人黑人也。曰。人性既脫特殊。即可謂同義之公者。但以人性。而論白黑與人之合成。則不可以爲同義者也。何故。同義之稱。與就同義之義以稱他有者。其指不同。謂生覺者爲人。謂有幾何者爲人。斯二者。指其爲人性所自有。固爲同義。可謂公者。然而生覺者之稱人。有幾何者之稱人。乃是以其分而稱其全。不可謂同義之正稱。則白

人黑人。雖亦同義。而稱其人之白與黑者。豈其同義之稱乎。蓋白人黑人。不可謂人之兩特一者。緣人性不就白黑之依賴而乘之以爲多。況白與黑。設就造物主之能或可使並在于一底或就性力。亦可使其先後遞在于一底則豈足以分不同之特一者。或曰。人爲白者。人爲黑者。或不能有公者所須之乘。然謂其甲爲白者。其乙爲黑者。二者合成其爲特一則固有公性之乘者矣則人性可謂此二者之類。而二者可謂人性之特一也。曰。人性

之乘而多也。非必由其依賴者而成也。雖無依賴之結而其性之就特殊者。未嘗不自乘。故不可以人性而稱其與黑。其與白所合之全。但可以人性而稱其甲之爲人。稱其乙之爲人耳。人性之稱但當就其本然者而稱。無所係于依賴之黑白也。所謂以人視天主耶穌爲類云者。曰以人視耶穌之爲類也。良然但謂耶穌非畸一。則不可也。雖其所函兩性。各自一性不混于一乎。然所謂耶穌。不指兩性合成之一。惟指兩性之本自在于第二位

者。兩性之結合于第二位。乃其所以成畸一者耳。天學自有詳論。

或問。若天主之性。與人之性。可以合而成畸一者。則設以其甲特一之人性。合于其一天神之性以共爲一自在。而因可另立一名號。以表其二性之共一自在者。則其天神性。可稱神類之特一。而其人性。可稱屬人類之特一。自在者。自立之即。是自立之體所以全自在。使無所拘于他物者也。此自立者所以全其自在之體即。與依賴所以結底之依即。其效正反二者俱非物之所以全其性而但加乎其性者耳。若是。則前所謂凡特一。必循

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

其全有。以屬于公者。似非確論。緣其合成者。舉其甲之特性。則不屬天神性。而舉天神之特性。則不屬人性。如耶穌舉其天主之性。亦不可謂屬人之公性者然。

曰。所舉之論皆是。而所推者則非也。蓋前之所謂但指全特一者爲屬于公者。而非謂就其所有之諸模以屬于公者也。如謂人爲有模者。而舉其模以爲宗爲類。即併其人之全者。皆舉之以爲有模者之屬。夫就模而屬者。豈其兼就質論而後可

以爲屬者乎。

各公者所統之特一必宜多否三支

論公者之性不問其現統之多特一者。而惟問凡不能並有多特一者。或不能遞有多特一者。亦謂公者否乎。

有謂公者自不須特一之多。況如天神之類。各類各一神。無同于一類者。何故。凡具有幾何之質者。是物之所由以分其類者。天神無質。則不得分乘。故各類自屬特一。無庸爲多。天神每類其神不一。辯在默達費西加。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

或謂公性特性之別。以其特性所函。乃數一者。不得分傳。而公性則全脫特義。可以自傳于在下之諸特一者。則謂宗類諸公性不可在于倫賾。于義爲悖也。加益大諾釋之云。凡謂公性。有兩義焉。一。就其性之固有。與吾明悟之所攝。二。性自不能公。由明悟而得謂之公。夫其自能在于多特一。又循明悟以脫。是就前義而謂之公性者也。必以明悟攝之。使脫特殊。而但可專在于一特一者。是就後義而謂之公性者也。後義之謂公性者。其證云。凡

性之結合所不拘于或一或多者。正其所以謂爲公者。今用吾明悟攝取某一天神之性之公義。而置其所函諸特義則就吾明悟之功。亦可謂不拘于結之一與多者也。其多者之不可現在。固無害于公性之超義者也。

正論云。凡類性。皆可分傳于多特一者。況亦不得不傳于多。何故。公性所以爲公性者。本在其可分之爲多。則凡不可分乘者。固不可謂之公性矣。次性之不可分乘者有三。一。如天主妙性。不可分乘

緣其無量美好。非結合所成。不屬可分乘故。二。如天神之性。設其結于一特殊。固不能復結于他殊。是故不可分乘。三。如天神之性。其在未結之原先。雖可以受各殊。及既結于一殊。即不得更有結他殊之容德。如天質可受其模。及其既受。更不能受他模也。

就前三義。凡不屬可以分乘之性。皆不可謂公性。論第一義。天主之性。雖不緣特殊之合。以爲其特性。然而其性之全。固爲特性。故不可以分乘。則凡

如此之不分乘者不可以爲宗類也。又爲宗爲類之性其美成皆有限際。故皆可有與相肖者。以爲其倫屬之特一。若夫無量無對之美成。豈得有相肖之特一者。

論第二義則其性或內函特殊者乎。或其殊雖在性外。而固爲相宜而結者乎。謂內函殊性。則非公性也。緣凡特一之所以爲特一者。爲函特殊耳。謂固相宜。亦不可謂公性也。緣固然而結于特一之性。明悟不能攝想而以爲可以受賾之拘也。蓋謂

固宜而結于一者又謂可以受賾之拘者二義相悖

論第三義則當其原先亦可謂不拘所結之多否者然非公者所求不拘于結之義也蓋彼性之不拘但是所結或此或彼之不拘若公者之不拘乃是分傳于賾者之不拘也何故凡爲公者就其本元之分乘可在于倫屬如謂不可在于多者豈其可以受分乘者則不拘于或此或彼之結者非公性之不拘者也而況其性之原先豈能自爲不拘

彼此之結者乎。

辯加益大諾之論。凡公性之所以可謂公者。其義有二。一。非。一。是。明悟之攝想公性也。因其有在賾稱賾之不悖。此非之義因其有在賾稱賾之容德。此是之義。今凡有分乘之拒者。不得取是非兩義之一端而謂爲公者也。不由非義者。凡明悟攝想公性之時。雖但舉其所有固然之義。顧其固然所發之諸義。亦顯然結象于明悟之中。今其分乘之拒。或因性之本有。原不可分。或因固結之特殊。不

復可分。皆從彼天神類性之所有。以呈其象于明悟。則明悟雖脫其特殊。固不能使有分乘之不拒也。不由是義者。明悟雖能取脫其性。而以爲公。若無自傳之能。亦非公性之謂也。設謂無自傳之容德。而惟是明悟之取脫。足以謂公。則以明悟攝想天主之性以爲有分乘之容德。亦可謂之公性乎。然而天主實無分乘。其爲無量之美成。惟一純之特有而已耳。既謂是無量之美成。又謂可有相肖之特性。其義悖也。所謂明悟攝想之性。惟其不拘

于所結之或一或多。乃謂公性者。則是其謂其天神之性。不拘所結。則非也。併所謂攝想其天神之性。而悉置其特義。亦非也。緣謂有自傳之柜。又謂悉置特義。二者相悖。況且設無特義。其性之結。但有不拘彼此者。而非有不拘于多者。終不可謂之公性也。

各特一之性必有別于他特一否　四支

謂爲非者。證曰。亞利之解公者云。是可以在賾之一者。夫公性。當其不受分乘。亦可謂能在于賾之

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

一者則是公性者無所須于分乘者也何謂雖不分乘亦可謂在賾之一者假如造物主之能使一白也者依在于三石又使初所以然與司所以然同施其用以其爲一作者夫三石可謂三白者而初所以然與司所以然亦可謂二作者則以一白色之公性而視三白者又以一作者之公稱而視二作者雖不分乘亦可謂之公者也況其特一之物亦可謂公者何故凡可用以稱多者皆可謂公者也夫在三石之白夫從初所以然與司所以然

同出之作用皆特一之物而皆可用以稱多者則豈不可謂公者乎

謂爲是者以爲在諸特一之性非一特性乃公性之分乘而在各特一者也其證曰公性以脫賾爲一乃理學之通義則當其在賾其爲多也可知矣若在賾之時而可謂一者何必舉脫境而後稱之爲一哉次公者之一也者與特一者之一也者正屬相悖今特一者之一悉非可以分乘則公者之一必有分乘之容德也又設謂公者在諸特一

不須其公性之分乘乎則天王一純性全在于三位之各位亦可謂之公性矣顧天學諸儒皆云元有之妙性可謂自傳者而不可謂公者三位共天王之一性故謂自傳者位雖有三性一不三故不謂公者則性之分乘于諸特一乃公者之所必須者也又宗也類也殊也皆其倫屬之特一所用以全其有者固爲特一之所面然而其特一者皆相岐別則宗類殊三者其在于此特一也必其岐別于在彼之特一者矣

欲正第一說宜知名目或爲自立之名或爲依托

之名。自立者復分有二。一謂脫自立者。如謂智德也者。但指智之爲德。不指智所依合之靈性。謂白色也者。但指白之爲色。不指白所依合之底也。一謂合自立者。如謂人謂馬。各指其性。與性所結之在。而其性。雖與自在結。亦與本自在有相似者也。性之未結于自在。但謂人性。謂馬性。而不可謂人謂馬。惟其結于人之自在乃謂之人。結于馬之自在。乃謂之馬也。顧其性之相結。非有依賴之義。故仍與本自在有相似。依托者。亦指其模。與所合之底。而其模則全係于底。悉無本自在之義。如所謂爲義者。非指本自在之義。而指依

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

人之義所謂爲自者非指本自在之自而指依在之自此名目之別也凡名爲合自立者若所指之模惟一則所依之底雖多而明悟不得用一模以稱多底緣其模非就其底以命名而惟自就其所有以立所命之名故設如天主使特一之人性結于人之三自在（西云素細等除亞）不可稱爲三人緣所指爲模之人性者不係于其所結故在雖有三而其爲人則一也若夫依托之名則不然矣所指之模雖一所依之底或多明悟固可舉其模以稱多者

設如天王使特一之白色依托三石則三石可以謂之三白者。緣凡依托之模。悉係其底。無本自在。故其底雖多。皆可就一模以受稱也。今論公者必須分乘並舉自立與依托兩義而言。而其要義則在自立者之分乘也。

第一說之論所云。亞利惟謂公者可在于賾。非謂必受分乘云者。曰。窮理者釋亞利之義。皆云所謂可在賾可稱賾者。舉一賾義。包函公性之分乘。未及顯言。是其省文。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所謂有一白色之三石。作一施用之兩所以然。皆可以謂之多者。此非就自立之義而爲多者也。是就依托之義而以爲多者耳。此義尚有詳論。

所謂特一之物亦可謂公者。曰。此義。如謂凡物之皆一者。其謬正同。夫公者與特一者。義正相悖。若特一之模。爲其或能在于多底。而謂可爲公者乎。則公與特。無所分別。豈不混凡物而爲一也。

名理探卷之三

BIBLIOTHECA POSTHUMA